عبد الله العروي

من ديوان السياسة



المركز الثقافي العربي

1

حوار أم عرض؟ طلب مني أحد الصحفيين المعروفين أن أحاوره عن الوضع السياسي الراهن، عن الحكومة وأدائها، الأحزاب وبرامجها، اليسار وتشردمه، اليمين ومستقبله، الدين ودوره في الحياة العامة، إلخ.

كان الصحفي شاباً، نبيهاً، مطلعاً. ترددت طويلاً وأخيراً اعتذرت لأن ما يعني الصحفي هو الجواب لا المرجعيات، الخلاصة لا المقدمات. وبدون مقدّمات هل يُفهم الجواب؟

فضّلت أن أحاور نفسي، أن أطرح الأسئلة التي اقترحها الصحفي وأجيب عنها بعد فحص وتأمّل، حسب تسلسل المنطق والتاريخ.

المنهج نفسه اتّبعته عند تحرير السنّة والإصلاح.

هذان مؤلفان متوازيان، مجال الأول العقيدة ومجال الثاني السياسة.

2

لقاء في مقهى. يطيب لي، من حين لآخر، أن أجلس في مقهى شعبي أراقب الزبناء وأستمع إلى ما يقولون. جلست هذه المرة

جنب شاب كان يقرأ صحيفة مكتوبة بالتيفناغ، الحرف الذي تكتب به اليوم اللغة الأمازيغية.

قلت له: هل تقرأ الحرف بسهولة؟

أجاب: نعم.

قلت: تفضل، اقرأ الصفحة الأخيرة.

بدأ يتهجى لكن ببطء ملحوظ. قلت: ليس الأمر هيّناً إذن.

ودخلنا في نقاش طويل حول الحرف واللغة والثقافة والتربية والهوية والانتماء والتكتل والانسجام، إلخ. طال النقاش وشارك فيه رجل ثالث التحق بالأول. تبيّن لي فيما بعد أن الاثنين محرران في هذه الصحيفة الأسبوعية، المكتوبة بالعربية والأمازيغية، والتي تعبّر عن مطالب ثقافية وسياسية.

غادرتُ المقهى متسائلاً: هل نحن، الأفراد، أحرار في اختياراتنا؟ لماذا نختار النشاط عوض الخمول، المشاركة عوض الانعزال؟ لماذا نختار اليمين عوض اليسار، الإصلاح عوض الثورة، التقليد عوض التجديد أو العكس؟ ما وراء الشعار، العقيدة، السلوك؟

ما دور الوعي، أو اللاوعي، في كل هذا؟

3

الخاص والعام. تقابل فرداً بملامحه الخاصة، يعبّر عن أفكار، يحدد مواقف، يصف تصرفات، يعد بمبادرات، ثم تتذكر بغتةً أنه في العمق حيوان ناطق، عاقل أو غافل، منحدر من البلد

الفلاني، من المنطقة الفلانية، ينتمي إلى أسرة شريفة أو عامية، عربية أو أمازيغية أو مختلطة، فقيرة أو غنية، متعلمة أو أمية، بدوية أو حضرية، متزمّتة أو معتدلة، مسلمة أو يهودية، تقليدية أو عصرية، إلخ.

نتصور أن الحوار في حدّ ذاته يعني الاشتراك في لغة ومنطق. وأن العامل المشترك، المسمّى عادة بالعقل، قد عمل مسبقاً على نقض وتجاوز كل الفوارق والمميّزات العارضة. تطفو على السطح، من حين لآخر، تلك الفوارق في شكل نبرة أو لفظ أو عبارة أو مفهوم أو حركة. تسجل تلك العلامة العابرة في اللاوعي ثم تتابع الحوار..

دقّ المنبّه ثم سكت.. ظهر الباطن ثم اختفى..

هل اختفى فعلاً؟

هذا المسكوت عنه، الموضوع بين قوسين، أوليس هو المتحكم في كل ما نفكر ونقول؟

4

نوازع النفس. ينطلق دائماً الفكر السياسي القديم من النوازع إذ يعتبرها المادة الأولى للسياسة ممارسةً وتنظيراً. النفسانية هي أساس الاجتماع والسياسة. بل السياسة هي فنّ توظيف النوازع.

ورث التفكير العربي هذا الاتجاه ولم يحد عنه.

ثم جاء العهد الحديث مع مؤسّسي علم السياسة بالمعنى الضيق. فافترقوا إلى معسكرين: معسكر الواقعيين أمثال ماكيافلّي

وهوبس ومونتسكيو الذين أحيوا الفكر القديم برمّته، فبنوا السياسة على النوازع، ومعكسر المثاليين أمثال سبينوزا ولوك وروسو الذين تجاهلوها وشيّدوا نظرياتهم على أساس الفرد الحر العاقل، المنفصل عن الحيوانية، المتحكم في كل النوازع.

نحن اليوم متأثرون أكثر من اللازم بمنهج الفريق الثاني. نتكلم عفوياً على السياسة وكأنها تهمّ جماعة أفراد أحرار عقلاء، كأنها تخاطب العقل في كل فرد بعيداً عن العواطف أو الرغبات أو الميول، مع أننا نعلم علم اليقين أن المرء لا يكون عاقلاً متعقلاً باستمرار.

النوازع كثيرة ومتباينة. لا يعنينا هنا التوسع في تفريعها وتخصيصها.

يبدي النظر كما تبدي التجربة أن بعضها يلعب دوراً أهم من البعض الآخر في مجال السياسة.

يقول ابن خلدون: ليس كل امرئ مالك نفسه. تعني العبارة، فيما تعني، أن المجتمع البشري، كما نراه، ليس مجتمع أحرار متساوين. فيه حاكم ومحكوم، تابع ومتبوع، سيّد وخادم، شيخ ومريد، معلّم ومتعلم، بالغ وقاصر، إلخ.

النوازع العاملة فيه هي من جهة الخوف والحاجة والتوهم والطمع والرضى ومن جهة ثانية الطموح والغيرة والعدوان والثأر.

توجد نوازع أخرى، مضادة للأولى، كالعطف والحنان والرحمة والوداعة والقناعة، إلخ. لكنها تعمل في مجالات غير مجال السياسة. ماضياً في الرهبانيات والأخوانيات والزوايا، وحاضراً فيما يسمى بالعمل الإنساني أو المدني.

ما لا ينكر هو أن لولا الخوف لما كان أمر، لولا التوهم لما كانت هيبة، لولا الطمع لما كان ولاء، لولا الطموح لما كان سلطان.

نقرأ أن الأمر نفسه يوجد عند بعض الحيوان. خاصة القردة. فنستعظم ذلك بل نستبشعه، لأننا لا نرى أن المكشوف عند الحيوان محجوب في الإنسان بالثقافة.

نعترف بالأمر ضمنياً عندما نتكلم، في مجالات بعيدة عن السياسة، على سبل الترغيب والترهيب. ما وراء الأول سوى الطمع؟ وما وراء الثاني سوى الخوف؟

شغلُ الباحث النفساني هو التخصيص والتفريع. للخوف وجوه ومراتب ووظائف. وكذلك للتوهم وللطموح. هذه تفريعات تهمّ غيرنا. ما يعنينا ونحن نراقب ما يجري في عالم السياسة هو الإمساك بالنوازع المؤثرة بصفة دائمة قارة.

للسياسة أشكال وأطوار. كل شكل في كل طور يميّز نزعة ويعتمدها. منها ينشأ وبها يستمر. يشخّصها، يتولاها، يرعاها.

السياسة نشاط. لا بدّ لها من باعث. والباعث هو النزعة القول بهذا رضوخ لواقع لا يرتفع، الإنكار مكابرة وتعام.

5

ثنائية أساسية. تعرض لنا للمرة الأولى ثنائيةٌ نجدها لاحقاً في أشكال مختلفة.

قد لا تكون إلا عبارة عن الازدواجية البشرية التي نلخصها عادة

في التعريف المتداول: الإنسان حيوان ناطق. والنطق يحمل كل المستتبعات من نظر وتمثُّل وحفظ إلخ.

ظاهرياً التعريف جامع مانع، لكن عند التدقيق يبدو متداخلاً وربما متناقضاً.

هل النطق يغيّر، إن لم ينفِ الصفة الحيوانية؟ أم بالأحرى هل الحيوانية تُخضع النطق لأغراضها؟ بالنطق يكسب الإنسان أداة جديدة متطورة لكنه يظل حيواناً.

لا أحد منا يفصل في المسألة نهائياً. نلاحظ سمات الحيوانية ونتمنى أن تكون، اليوم أو غداً، خاضعة لقوة أعلى منها نسمّيها العقل.

ألمحنا سابقاً إلى فريقين: أحدهما يؤكد الواقع الحيواني ولا يتعداه، والثاني يتجاوزه ويتطلع إلى مَثَل إنساني.

يروي جان-جاك روسو أنه كان وهو طفل يواظب على مطالعة كتاب فلوطارخس سِيَر مشاهير الرجال الذي يلخص التاريخ اليوناني والروماني من وجهة نظر الأخلاقية الرواقية. يختار المؤلف من ماضي الإغريق والرومان بطلَيْن يشخصان إحدى الفضائل الكبرى (الشجاعة، الرزانة، العدل، الإيثار، الشهامة، الحلم إلخ)، يتوسع في وصف أعمالهما ثم يقارن بينهما معتبراً اختلاف الظروف والأحوال. لا تجد عنده إلاّ أمثلة على الرفعة والسمو، لا كلام على حالات الخسة والظلم. التاريخ في مرآة الأخلاق، هذا ما استهدفه فلوطارخس. لا عجب أن يكبر روسو وهو يعتقد اعتقاداً راسخاً، رغم التجارب المُرّة التي عاشها والتي كادت أن تدفعه إلى حافة الجنون، كما جاء ذلك مفصلاً في اعترافاته، أن الإنسان خُلِقَ طيباً

وأن ما يفسده هو المجتمع. أسّس روسو علم السياسة على مبادئ العقل المجرد وعلى فرضية الفضيلة الفطرية لأنه كان يرى أن الطبيعة كلها خير.

يروي جون دردمند هاي، مبعوث ملكة إنجلترا لدى سلطان المغرب في أواسط القرن التاسع عشر أنه قابل مراراً السلطان محمد الرابع وكلّمه في شأن إصلاح أوضاع المملكة. كلّمه عن الأمن والحرية والمساواة، عن تحديث الجيش والشرطة والجباية، عن العدل وعن التعليم، إلخ. استمع السلطان إلى مخاطبه باهتمام واضح، استحسن كل ما سمع، تمنّى لو يستطيع أن يطبّق البرنامج المقترح إذ أكد في الختام: كنت أبادر بفعل ما تقول لو كنت أسوس رجالاً عقلاء، لكني أتعامل مع أسُد مفترسة.

يتكلم السلطان عن تجربة يومية، داخل القصر وخارجه، في قاعدة الملك وفي الأطراف. لكن حتى قبل أن يعتلي كرسي السلطنة ماذا كان يسمع؟ ماذا كان يقرأ؟ أن الإنسان حيوان كاسر. الكتب المعتمدة في حال هذا السلطان وغيره من الأمراء هي كتب الحيل. الكلمة الجامعة هي الحيطة. النصيحة الذهبية هي كن دائماً على بال. لا تركن، لا تأمن، لا تغترّ، لا تغفل، إلخ.

قيل في الماضي ولا يزال يُقال: الأولى تجربة الغرب والثانية تجربة الشرق.

لهذه المقابلة أكثر من وجه. سنتعرض لها أكثر من مرة فيما بعد.

نكتفي هنا بطرح سؤال بسيط، جوابه فيه.

ماذا يقول الفارابي في المدينة الفاضلة؟ يقول بالعربي، وإن

كان مكسراً غير فصيح، ما قاله اليونان وارتوى منه روسو وأتباعه. ماذا يقول هوبس بعد ماكيافلّي؟ إن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان.

إن كان روسو يناقض هوبس، فإن الفارابي يناقض ابن خلدون.

ليس التعارض بين جهتين (الشرق والغرب) ولا بين نظامين (الاستبداد والحرية)، وإن كثر فعلاً الاستبداد في الشرق وتواجدت الحرية في الغرب، بل التعارض بين مستويين في الطبيعة (الحيوان والإنسان) في السلوك (الشهوة والعفّة) وبالتالي في التصرّف. التعارض قائم باستمرار، شرقاً وغرباً، ماضياً وحاضراً، عملياً ونظرياً.

6

الخوف. ماذا نقرأ اليوم في كل صحيفة ونسمع من كل منبر؟ الدعوة إلى محاربة الإرهاب. من يقوم بهذه الدعوة؟ حكام يشاع عنهم أنهم وظّفوا ما نجم عن عمليات إرهابية من خوف عارم ليصلوا إلى الحكم ويستمروا فيه. يُقال ذلك لأن الأمثلة التاريخية في هذا الباب لا تكاد تُحصى من روبسبير إلى ستالين ومن هتلر إلى صدام حسين.

العنف يزرع الرعب والرعب يؤدّي إلى الخضوع والانقياد. هنالك علاقة عضوية، قائمة ودائمة، بين الخوف والاستبداد.

ليس في حقل السياسة علاقة أوثق من هذه. التاريخ يبرزها، النظر يعللها والملاحظة اليومية تؤكدها. العلاقة بديهية إذ نربط بين مفهومين يحملان الصفة نفسها. الاستبداد هو السياسة بدون قناع

والخوف هو أول نزعة نفسانية. الاستبداد يمثل لبّ السياسة إلى حدّ أنه ينفيها. فهو بهذا المعنى تمامها وكمالها. والخوف هو الشعور الذي يقضي على كل ما سواه بل يستولي على النفس إلى حدّ الإفناء. النفس الخائفة هي نفس مشطونة.

الاستبداد، بمعناه الاشتقاقي، أي الانفراد بالسلطة، بالأمر، بالكلمة، بالثروة إلخ، ملازم للسياسة، أياً كان النظام. والخوف ملازم لكل نشاط سياسي فردي أياً كان مظهره. الخضوع، الطاعة، الانقياد، القناعة، الإنصاف إلخ، كل ذلك يتضمن قدراً من الخوف.

بل النزعات المضادة كالعصيان، التعدي، الحقد، الحسد، إلخ، قد تنمّ هي الأخرى عن خوف دفين، حاصل أو مرتقب.

يصح القول إذن إن الثنائي الخوف/الاستبداد هو المستوى الأصلي، الأوّلي، للسياسة. والسياسة في منشئها هذا تحمل معنى خاصاً محدداً، غير ما يعنيه اللفظ لاحقاً.

قد يتطور المفهوم بتطور المجتمع إلى حد أن الربط بين العنف والخوف وبينهما وبين السياسة لم يعد مستساغاً. فيقال إن الوضع الآنف الذكر سابق على حقل السياسة.

فتُعرّف السياسة بأنها ذلك النشاط الجماعي الذي يستثني العنف والخوف. فتميّز نزعات أخرى كالرغبة والهيبة والعزة والتعالي والشرف والتباهي إلخ.

التطور أمر واقع، وكذلك إفراز نزعات أقل ارتباطاً بالغريزة الحيوانية.

هل يلغي التطور المذكور الغريزة أم يحجبها فقط؟

7

الطموح. يُروى عن أحد قادة الحزب الاشتراكي الفرنسي أنه لمّا كان طالباً في معهد الدراسات السياسية يستعد لولوج المدرسة الوطنية للإدارة العامة، حيث يتم تكوين النخبة السياسية، قرر المشاركة في النشاط الحزبي، فتساءل: تحت أية يافطة، اليمين أو اليسار؟ فاختار اليسار لأنه لاحظ أنه كان يفتقر آنذاك إلى شخصيات قيادية.

كان الرجل ينتمي إلى أسرة غنية من الطبقة الوسطى. فكان المنطق يقضي أن يلتحق بصف اليمين، لكنه اختار اليسار للسبب الذي ذكر وربما لأسباب أخرى مرتبطة بالسبب المذكور. لاحظنا مثل هذا الحادث في عدة دول وعلى فترات متعاقبة. لاحظناه في إنجلترا، في فرنسا، في أمريكا، ولاحظناه في المغرب كذلك.

استغرب بعض الدارسين أن يكون أكثر من تزعّم الحركة الوطنية المغربية ينحدرون من الطبقة الميسورة التي انتفعت كثيراً من الحماية الأجنبية. لكن الأمر يبدو طبيعياً إذا وضع في السياق الآنف الذكر. حزب الموالين للوضع القائم (الحماية في هذه الحال) كان مكتظّاً ولم يعد فيه مكان لمتطفل، أو كان فيه مكان ضيق لعدد محدود من أبناء الشرفاء والعلماء والتجار. ماذا يفعل الآخرون وهم كذلك من الأعيان؟ الالتحاق بالحزب الناشئ، الحركة الوطنية.

ثم استعاد المغرب سيادته وانتفع الوطنيون من الوضع الجديد. ثم اكتظّ أيضاً بهم الميدان ولم يعد جهاز الدولة المستقلة قادراً على استيعاب الجميع. فانحاز الغاضبون إلى الحزب المعارض الذي

تكوّن بدعوى الدفاع عن الأغلبية الصامتة، المنسية في الجبال والبوادي والقرى النائية.

عندما نلاحظ هذه السلسلة المتصلة من الانشقاقات في الأحزاب وهذا التداول على قيادة المعارضة، التعبير عن السخط والتذمّر، لا يسعنا إلا أن نربطها بنزعة الطموح.

وفي الأمثلة التي ذكرناها يتجدّد الطموح بتجدّد الأجيال. كل حزب يعرف متاعب مع شبيبته.

وفي أمثلة أخرى يتغذى الطموح، يشيع وينتشر، بسبب الوضع الاجتماعي، سيما وضع الأقلية. من المتواتر أن كثيراً من القيادات، المعارضة والموالية، تأتي من الأقليات. كم من جماعة، قانعة خاملة في موطنها الأصلي وناشطة متمكنة في أرض الغربة! يودّ الشاب أن يتحرر من ربق الأسرة، أن يتجاوز أفق الأقلية، فينخرط في أحد أحزاب الأغلبية ولا يلبث أن يتفوق على منافسيه.

فيتساءل الملاحظون: وراء ماذا يجري فلان؟ لا وجه للتساؤل: الوازع طبيعي، بل حيواني.

8

الولاء. معروف في سيرة علي بن أبي طالب أنه قضى بالكفر على أحد أتباعه الغلاة وأمر بحرقه. فصاح الشقي: تعذبني يا علي بالنار ولا يعذب بالنار إلا الله.

ماذا نسمّي شعور هذا الرجل إن لم نقل أنه الحب والشغف والهيام إلى آخر مفردات قاموس بني عذرة؟

يتكلم ابن خلدون في أماكن متفرقة من مقدّمته عن الهيبة الملازمة للسلطان ويربطها صراحة بقوة التوهّم الخاصة بالإنسان. كما تكلم غيره عن بلاغة اللسان وقدرتها على إثارة العواطف وإحكام أواصر التعلق والولاء.

ثم جاء علم الأنثروبولوجيا ليحدّثنا عن تلك الصفة التي يتمتع بها القائد في المجتمعات البدائية والتي تمكّنه من التحكم في شعور الأتباع دون أن يُعرف بالضبط سرّ تأثيرها. تُلمس النتائج دون أن تضبط الوسائل والأسباب. ونظراً لجهلهم هذا احتفظ الأنثروبولوجيون بالاسم الأصلي، كريزما، الذي استعاره منظّرو السياسة بعد أن لاحظوا أن الظاهرة نفسها تعمل في المجتمعات المتطوّرة.

منذ أن أكّد المعلقون أن جون كنيدي انتصر على خصمه ريتشارد نيكسن في انتخابات 1960 الأميركية لأنه عرف كيف يوظّف لصالح دعايته آلة التلفاز الجديدة، ولا كلام في كل معركة انتخابية إلا على من يملك الكريزْما ومن يفتقدها بين المرشحين.

المفهوم غامض. تدخل في تقريبه إلى الأفهام عوامل عدّة. منها البيّن كملامح الوجه وأناقة الهندام وفصاحة اللسان، إلخ، ومنها الخفي تدلّ على تأثيره استطلاعات الرأي المتطابقة.

الإعجاب، التعلق، الوفاء، الولاء، إلخ، هذه عواطف يرصدها كل مراقب لشؤون السياسة. وكلها تعود إلى قوى التوهّم. تنصبّ على المجرّب وعلى المتوهّم، على الحاصل وعلى المرتقب، على المحقق وعلى الموعود.

لا علاقة البتة بين كنيدي الإنسان والبَطل الذي تآمرت على

هلاكه قوى الشرّ داخل البلد وخارجه. لا علاقة بين ديانا سبنسر، الفتاة البسيطة، والأميرة التي اغتيلت لأنها فتحت قلبها لهموم الضعفاء متجاهلةً تقاليد طبقتها العريقة.

والقول نفسه يصح على جمال عبد الناصر وعلى المهدي بن بركة وحتى على صدام حسين. مهما قِيل ومهما يُقال مستقبلاً عن نقائصهم وهفواتهم، بل عن جرائمهم، ستبقى تماثيلهم المنحوتة في الأوهام عصيّة على كل خدش.

9

الطمع. كم مرّة نسمع: فلان ثري فلن يستغلّ المنصب لمصلحته الخاصة، أو فلان فقير لم يدخل حلبة السياسة إلا ليتّجر بها.

لهذا السبب حُدّد فيما مضى قدرٌ من الثروة شرطاً للمشاركة في الحياة العامّة.

العلاقة واضحة بين الفقر والطمع والرشوة.

توصل يوليس قيصر إلى احتكار كل السلط باستمالة الفقراء. وعندما تآمر عليه بعض النبلاء، حتى من المقربين إليه، واغتالوه، استطاع مساعده الأول ماركس أنطونيوس أن يؤلب الشعب على قاتليه بادعاء أنه أوصى بجلّ ما ترك إلى المحرومين. وهكذا اشترى يوليس قيصر ولاء الغوغاء حياً وميتاً.

قال كارل ماركس إن تاريخ الإنسانية الواعية هو تاريخ صراع الطبقات. وأوضح في تحليلات مفصّلة ما يعنيه بالطبقة وبالصراع

وأنه يضمّن الكلمتين أكثر مما يشير إليه الاشتقاق. لكن لا يستطيع ماركس ولا أحد من شرّاحه أن يلغي المعنى الحرفي، البسيط الواضح الذي يترسَّخ في أذهان أغلبية القُراء، لأنه المعنى المطابق للتجربة اليومية.

صراع الطبقات هو بالأساس صراع الفقير ضد الغني، أي طمع الفقير في ما بيد الغني. والكلمة التي تجري بداهة على كل لسان هي: من أين لك هذا؟ صيَغُها عبر التاريخ لا تكاد تُحصى.

قد يضمر الطمع بعد عقود من الترويض والتهذيب. قد يستبدل بالقناعة والرضى، لكنه كالنار الخامدة، ما إن ينفخ فيها نافخ، وما أسهل ذلك، حتى تلتهب مجدداً وتحرق النفس حرقاً.

لم يجد لينين، مجدد النظرية الماركسية، من تفسير للاستعمار والامبريالية إلا أنهما رشوة تقدمها الطبقة الرأسمالية الحاكمة للطبقة العاملة في شخص رؤساء النقابات.

ولم يجد دارسو التاريخ الحديث من تأويل لقيام الأنظمة الفاشية إلا تحريض المعوزين ضد المتخمين وابتزاز هؤلاء بدعوى حمايتهم من عنف أولئك.

فقير روما القديمة غير فقير دمشق أو بغداد، وهذا غير فقير برلين أو باريس. يتلوّن الفقير بالمجتمع الذي يظهر فيه. فقير هنا يبدو غنياً لفقير هناك.

لكن الطمع هو دائماً الرابط بين الخصاص وبين الرشوة، ميل نفساني عام يدعو المرء، مهما كان محيطه الخاص، إلى التأمل ثم الإصغاء وأخيراً التحرك.

10

الحاجة. سُئِل الرجل، وهو كغيره من ضيوف القناة الفضائية، دكتور في لست أدري، عن أسباب الغلاء، فأجاب على التو وكأنه لُقِّن الجواب: إنها سياسة، مقصودة من جانب زعماء همّهم الأول والأخير البقاء في السلطة دون رقابة أو محاسبة، لذلك يثقلون كاهل الناس بمشاكل المعاش حتى لا تفضل لهم دقيقة للتفكير في أحوال البلد.

ثم جاءت نتائج الاستطلاع المزعوم، مؤكدة لهذا الموقف بنسبة ثلاثة أرباع المصوتين مقابل ربع واحد.

وأخيراً سُئِل أستاذ اقتصاد فحاول بألفاظ بسيطة جداً أن يفسر أن الغلاء يعمّ المعمورة، لا يمس دولة أو جماعة دون أخرى وأن له، في الغالب، باستثناء حالات جدّ خاصة ومعروفة سلفاً، أسباباً موضوعية لا يستطيع أي قائد في أية دولة أن يستبق آثارها. . كلام لم يُرض ولم يُقنع محاوره.

ثم جرى الكلام على النفط ولم يذكر أحد أن المستهلك الغربي، غير المطلع، يظن هو الآخر أن سعره بيد المنتجين وهم في الغالب عرب ومسلمون يعادون الغرب ويتمنون إفلاس اقتصادياته. وبم يجيب المنتجون العرب؟ إنه السوق، وقانون العرض والطلب.

المتحمس لنظرية المؤامرة، في الشرق وفي الغرب، لا يزيد على ترديد مقولة تقليدية.

أول نصيحة يتلقاها الحاكم التقليدي، وهو بالتعريف مستبدّ، هي: المسغبة جيش من جيوش السلطان، أو بالعامية: جوّع كلبك يتبعك.

وأستاذ الاقتصاد ردّد بدوره موقفاً تقليدياً عندما لاحظ: ليس من مصلحة الحاكم أن يتسبّب في رفع الأسعار بهدف إفقار الناس والتضييق عليهم، إذ هذه أضمن وسيلة لدفعهم إلى اليأس والثورة. .

كل الدعوات الإصلاحية تنبع من الهمّ نفسه. تقول للحكام: لا تيئسوا الجماهير. أظهروا حسن النية حتى يقتنع الجميع أن ما يصيبهم من شرّ فوق مقدور البشر.

القولان معاً يؤكدان أن الحاجة هي المعطى الأول. طبيعية أو مفتعلة، فهي دائماً قابعة في خفاء السياسة.

لا سياسة مع الوفرة كما لا سياسة مع القناعة. هذه سابقة وتلك لاحقة.

11

العلاقة السياسية. السياسة مسألة إضافية، بين أمير ومطيع، ملك ومملوك، سيّد وعبد، حاكم ومحكوم، إلخ.

كلاهما بشر، فماذا إذن عن التوازع؟ هل تعمل في أحدهما دون الآخر أم فيهما معاً؟ وإن كانت الثانية فهل تختلف الصورة عند هذا وذاك؟

لنا في المسألة مرشدان: الأول لغوي. كلمة مولى من الأضداد.

الولاء متبادل. يدل على ذلك مفهوم البيعة إذ هي في الحقيقة مبايعة.

مهما يكن السيد أو المولى أو الأمير، أكان فرداً أو جمعاً، خاصاً أو عاماً، فهو في حاجة مثل تابعه ومولاه. حاجته على قَدْره

ومستواه، لها خصائص ومميزات، لكنها حاجة على كل حال. وكذلك الطمع والطموح والخوف.

لولا الطمع لما كان اضطهاد وانتقام وسلب ورشوة.

لولا الطموح لما كان توسع وفتح واستيطان، لما كانت شهرة وصيت وسمو.

لولا خوف الحاكم لما كان قمع واستخبار وثأر.

الأمير، أياً كان، يعد بالأمن وهو خائف. يدعو إلى القناعة وهو طامع. ينصح بالركون والمسكنة وهو طموح. يلوّح بالوفرة وهو شحيح. ينوّه بالوفاء وهو عاقّ مُخلف.

مرشدنا الثاني الآداب العالمية.

اشتهر التأليف الفرنسي الكلاسيكي بتحليلاته النفسانية العميقة والدقيقة. ارتوى منها كل من نيتشه وفرويد. ونُقل هذا التأليف، بأسلوبه الوجيز المركز، بيسر إلى اللغة العربية لأنه يوجد في هذه اللغة كثير مما يماثله عند ابن المقفع والجاحظ والتوحيدي، في مقامات الحريري وقصص ألف ليلة وليلة.

الملاحَظ هو أن هذا التأليف المعبّر عن واقعية سافرة في كل ما يتعلق بالسياسة تزامن باستمرار مع دولة الواحد. كما لو كانت الواقعية هي الوجه الآخر للاستفراد بالكلمة.

أرسطو الوجه الآخر لحكم إسكندر المقدوني.

ابن خلدون الوجه الآخر للسلطنة الإسلامية.

لاروشفوكو الوجه الآخر لملكية لويس الرابع عشر.

نيتشه الوجه الآخر للامبراطورية البروسية.

12

نحن المغاربة. هذا عنوان كتاب ألّفه مثقف محنّك سليل أسرة عريقة في الخدمة المخزنية. ماذا قال فيه؟

وصف بدقّة وأمانة سلوك المغربي العادي معمماً على كل طبقات المجتمع. لم يقل هذا تصرف مغربي من المنطقة الفلانية، من الطبقة الفلانية، من الأصل الفلاني.. بل قال سلوك المغربي بما أنه مغربي. ولم يسق إلا ما يجري على لسان كل واحد منا كل يوم تقريباً. تكلم على الطمع وعلى الخمول، على التملق وعلى الطاعة، على التقليد وعلى التهرّب من المسؤولية، إلخ. لم يدّعِ أنه قام بمسح ميداني، بدراسة منهجية مفصلة، بل اكتفى بما لاحظه أثناء تجربته الطويلة كمهندس زراعي اشتغل مع الفلاحين وموظف سام عاشر زملاء كثيرين، كأحد الأعيان الذي يلتقي في مناسبات عدّة تجاراً وفقهاء وحكاماً. سجّل ما يقوله المغاربة عن أنفسهم وما قاله أو لا يزال يقوله الأجانب عنهم.

وإذ كانت العبارة (أحنا المغاربة) جارية على ألسنتنا، فإن غيرنا يقول أيضاً على نفسه جملة تؤدي المعنى نفسه.

يقول الفرنسيون: أوَلسنا أبناء الغال؟

والأمريكيون: هذه عادات الفار وست.

والروس: حلّق جلد الروسي تجد التتار.

واليابانيون: هذه عقلية الساموراي.

المراد من هذه العبارات هو ما يعرف بالعقلية العامة، أو الذهنية السائدة، أو التقاليد والأعراف، أو السلوك العام، أو الشخصية المحلية، إلخ.

نسقبه نحن ببساطة التربية الأولى، تربية البيت أو الأم، أي السابقة على التعليم النظامي، على التأهيل والتكوين المهني.

هذه التربية لا تختلف كثيراً عن الترويض والتدجين وإن نُعتت عادة بالتهذيب والتثقيف. وراء الكلمات نلمس ما يفعله الإنسان بالنبات وبالحيوان.

يُربّى الصبي كما يربى الحيوان. لا فرق. والقائم على ذلك الأم أو من يحلّ محلها، وذلك إلى غاية سنّ السابعة في المتعارف.

ولفظ الحيوان هنا يعني أساساً النوازع التي تكلمنا عليها سابقاً. تكلمنا عليها كمادة خام يدرسها الحيوانيون والمربون، لكن نحن لا نلمسها إلا من خلال نتائجها، أي من خلال صور متكتفة.

يتشكل الطمع أو الطموح أو الولاء تشكلات عدة. يحمل أسماء مختلفة ويتوسل بأسباب لا حصر لتنوعها.

الطمع المهذب وحده عامل سياسي. ما يجعله فاعلاً هو بالضبط ما يخفيه. الكشف عنه ينزعه من حيز السياسة ويرده إلى الأصل، أي النفسانيات.

التربية الأولية هي تهذيب النوازع الحيوانية.

13

المبيت. عندما شاعت عبارة «أم المعارك» استغربها أحد السفراء الأوروبيون وسألني عن معناها، فقلت له ما عندي بدون تفصيل.

الواقع أن للعبارة أكثر من دلالة إذ بالأم ترتبط الأمّة وربما الأمية. الأمي هو الأصلي، الفطري، الحرّ، العاقي، إلخ.

نقول إن التربية الأولى هي تربية البيت، تربية الأسرة. لكن ما الأسرة في مجتمع اليوم؟ لا أهمية لما نتخيله عن الأسرة مما نسمع عن الماضي البعيد أو القريب. لا وجود اليوم للأسرة بمعنى العائلة الضامّة لأجيال متعاقبة، العشيرة المتفرعة عن الفصيل وهذا عن القبيل.

تتلخص الأسرة اليوم في الأم الحاضرة باستمرار في حين أن الأب غائب لدواعٍ كثيرة.

والأم هي المربية الوحيدة والدائمة. لا ينتهي تأثيرها إلا بالموت أو القطيعة.

وتربية الأم هي تربية الوالدة المرضع، إنها حلقة وصل بين الطبيعة والمجتمع. بقدر ما هي قريبة من الطبيعة بقدر ما ترسّخ في ولدها النوازع الطبيعية: الولاء، الطمع، الخوف، إلخ.

قد تكون الأم أمية ولا تكون جاهلة. بل قد تكون مهذبة مثقفة.

نعم. لكن أية ثقافة؟ أي تهذيب؟

وهنا تدخل في المعادلة عوامل أخرى، مميزات زائدة.

هذه الأسرة «الأميّة» حيث يكون «الوالد» زائراً في أفضل الحالات، إما بدوية وإما حضرية، عربية أو أمازيغية أو مختلطة، شريفة أو عامية، طُرقية أو سلفية، مخزنية أو سوقية، إلخ.

وظيفة الأم لا تتغير بهذا التمايز. تقوم دائماً بدور الوسيط الحافظ. لكن ما تحفظه، ما توصله، ما تلقّنه من لغة وتقاليد وأعراف وآداب يختلف من منطقة إلى أخرى، من طبقة إلى أخرى.

14

الشعب. أتذكّر جيداً أني أولَ ما قابلت كبير أساتذة معهد الدراسات السياسية بباريس قال لي بعد دقائق: لا شك أنك بربري (أمازيغي). ربما حكم على السحنة ولون الحدقة. استغربت السؤال وأجبت ببرودة: كل ما أعلم أني عربي اللسان.

يظن الكثيرون، من الأهالي والأجانب، أن تساكن «الأجناس»، أو ما يعتقد أنها أجناس، خاصية بعض البلدان دون غيرها. الواقع هو أن التنوع، لا الوحدة، هو الغالب في المجتمعات الخاضعة لسلطة سياسية واحدة. السبب ظاهر، هو أن الدولة تكوّنت تاريخياً بالغزو.

في بريطانيا العظمى مثلاً يلاحظ إلى يومنا هذا الفرق بين الغالب والمغلوب، بين الساكسوني والكلتي. يشار إليه، بقليل أو كثير من الإلحاح في الآداب، من ولتر سكوت إلى جين أستن إلى توماس هاردي. كما يلاحظ الفرق في فرنسا بين الشمال والجنوب (أويل وأوك)، في إيطاليا (لومبارديا وصقليا)، في اسبانيا (قطالونيا والأندلس). في الولايات المتحدة تبدو الفوارق بين الشماليين والجنوبيين سياسية بالأساس، ناتجة عن أهوال الحرب الأهلية، لكنها تتجذر في أصول السكان الأوائل وما واكب ذلك من انتماءات عرقية ودينية.

الفرق بين الشمال والجنوب يكاد أن يكون ملازماً للمجتمعات القريبة منا والتي نَتَمثَّلها تلقائياً عندما نفكّر في شؤوننا العامة. وهو فرق، كما هو واضح في الأمثلة السابقة، جغرافي واجتماعي، يهم الدار كما يهمّ الإيمان.

بستتبع هذا الفرق الانتماء إلى عنصر بشري (عرق)، إلى لغة (لهجة، كلام، نطق)، إلى ثقافة مادية (مأكل، ملبس، مسكن)، إلى ثقافة أدبية (أخلاق، سلوك، معاملة الغير)، إلى عقيدة (دين، شريعة، طقوس).

ويحدد في الوقت نفسه المجال والأفق. من يقول أنا ريفي، أو أنا أمازيغي، أو أنا مغربي، أو أنا عربي، أو أنا أفريقي، أو أنا مسلم (المهم هو الكلمة السابقة على اللسان) يعني بالضبط ما يقول، إذ يخط خطاً فاصلاً بين من يعتبرهم من قبيله، يشاركهم أفراحهم وهمومهم، ومن لا يهمّه أمرهم إن لم يرَ فيهم أعداء ومنافسين يحزن لأفراحهم ويفرح لأحزانهم.

الانتماء والأفق أمران مرتبطان إلى حدّ الترادف (الريف المغربي مثلاً ثقافة ومنطقة). وهذا ما يحدد التربية الأولية.

التربية الأولية هي هذه المعطيات منعكسةً في جسم ووجدان وذهن الطفل وهو تحت رعاية الأم.

15

القبيلة. يقال الإسلام عربي والعرب قبائل. كل بلد ينتمي كلياً أو جزئياً، قديماً أو حديثاً، إلى عالم العروبة والإسلام، لا تفهم أوضاعه السياسية إلا بالرجوع إلى الذهنية القبلية. وما يحدث تحت أعيننا في الصومال وفي السودان، في أفغانستان وفي العراق وفي لبنان، يعزز كل يوم هذه الفرضية.

زد على هذا أن النظرية الوحيدة التي تستحق هذا النعت والتي

ظهرت في نطاق الثقافة العربية، أعني نظرية ابن خلدون، مستمدّة كلها من خصائص القبيلة.

لكن القبيلة مفهوم عام ينطبق على الكلتيين وعلى الجرمان، على الهنود الحمر وعلى الأفارقة السود، بل على قدماء اليونان والرومان. لا ينفعنا في شيء إذا ما ظل بعموميته.

كما لا يفيدنا في شيء إذا نُسِبَ إلى الجاهلية الأولى. ما نسمع عن المروءة العربية، عن النخوة والأنفة، عن البطولة والإباء، عن الكرم والسخاء، عن الصبر والحِلم، عن الحصافة والفصاحة، معلومات جميلة، محببة إلى النفس، لكنها لا تسعفنا في الوقت الحاضر.

عكس ما تصوره بعض المحللين الغربيين ويردّده بلا ملل تلاميذهم.

التربية الأولى تتم في إطار الأسرة وهذه مميزة: بدوية أو حضرية، عربية أو أمازيغية، ريفية أو سوسية، دكالية أو شاوية، إلخ.

القبيلة المستقرة التي تزرع الحبوب وتربّي البقر غير المتنقلة في حدود ضيقة الراعية للغنم، وغير قبيلة الرحّل الجوالين الجمّالين. اللهجة مختلفة وكذلك العادات والأخلاق وقواعد القيادة. وهذه الخصائص هي بالضبط ما تلقّنه الأم عبر الأجيال.

القول إن القبيلة هي ميزان السياسة في بلادنا يشير إلى الشكل دون المضمون. الأول يعمّم، أما الثاني فلا بدّ له من تخصيص وتحديد.

التحديد الأهم هو الأفق ومداه؟

السياسة طموح. نعم، لكن في أي نطاق؟ وأية علاقة بين هذا النطاق والجماعة التي يتطلع الانتماء إليها؟

أفق القبيلة محدود بالتعريف. وإذا عرض عارض يدعو إلى تجاوز الحدّ، فعندها يتمّ تخطيّ الدولة والأمّة ويكون التماهي مع عنصر بشري متوهّم، مشتّت غير منتظم.

16

الزاوية. في مجتمعنا الزاوية مبنى معلوم. إن كان في البادية أو في الجبل فهو معبد وملجأ ومدرسة ومصحة ومحطة وأحياناً سوق ومعرض. لا تكاد نحصى الوظائف التي تقوم بها الزوايا حيثما بعُد السلطان أو ضعف أو غاب. فيها تنحل عندئذ الدولة.

إن كانت في الحاضرة فهي كذلك معبد ومصحة ومدرسة، لكن بصفة هامشية، رديفة، إذ يوجد في المدينة أئمّة مساجد وأطباء ومعلّمون وقضاة. دورها الأساسي في المدينة هو أنها نادٍ يلتقي فيه الإخوان والأحباب والأنصار. وككل نادٍ للزاوية قواعد مرعية، مكتوبة أو عرفية، يسهل بموجبها أو يصعب الانتساب، فيكثر أو يقل الأتباع.

الزاوية، كمؤسسة اجتماعية، تلعب دور الواصلة بين البدو والحضر، الريف والمدينة، الجبل والسهل. فهي «إخوانية» تسمو عن الفوارق المهنية واللغوية والعرقية. تغير الانتماء الأولي وتوسع الأفق. تتجاوز حدود القبيلة وحتى الدولة.

في حالات معينة يقدم المرء انتماءه لزاوية على أي انتماء آخر.

فيقول أنا تيجاني أو وزّاني، بل يحمل ذلك اسماً شخصياً، قبل أن يقول أنا ريفي أو فاسي أو مغربي.

كل هذا من قبيل الأنثولوجيا والسوسيولوجيا، أُلّف فيه الكثير قديماً وحديثاً إلى حدّ أن تاريخ البلد كاد أن يتحول في القرون الأخيرة إلى تاريخ زوايا بعد أن كان في فترة سابقة تاريخ قبائل.

ما يهمّنا نحن في هذا الكتاب هو انعكاس هذا الوضع في مرآة السياسة.

واضح أن الزاوية تربية وجدانية، بالنسبة للمتعلّم والأمّي، الرجل والمرأة، البالغ والقاصر، الشيخ والمريد.

وتربية الزاوية هي في الأساس انقياد واعتقاد، خضوع ونيّة، بهاتين الخصلتين يتمّ الشفاء والهناء والقناعة. ما لم يعد يجده الفرد في نطاق الأسرة، بعد سن معيّنة، أو في العشيرة، يجده في نطاق الزاوية. يجد المساعدة والمواساة، الاعتبار والمساواة، النصيحة والإرشاد، بشرط أن تحسن النية ويتم الانقياد.

الانقياد ينافي الأنانية والاعتزاز، الغيرة والتطاول. أو على الأقل يحوّلها إلى مجارٍ أخرى.

والنية تفتح باب الممكنات (**أُطلبْ تُعطَ**). النيّة تحوّل الأسباب إلى وسائل. التوسّل أدبي قبل أن يكون مادياً.

الزاوية مؤسسة تقليدية عريقة. ما علاقتها بحياتنا اليوم، في عهد الطائرة والتلفاز والهاتف النقال؟ لنا اليوم مقاهٍ ونوادٍ، ثقافية ورياضية، لنا جمعيات ووداديات، لنا أحزاب ونقابات مهنية، تقوم كل واحدة في مجالها بما كانت تقوم به الزاوية.

هذه أسماء تنظيمات تبقى جوفاء إذا لم ينعشها أفراد. وهؤلاء

الأفراد، قادة وأتباع، كيف يفكرون، كيف يتصرفون، كيف يتخاطبون؟ إذا تربّوا في أحضان زاوية، إذا كانت تربية الزاوية هي كل ثقافة الأم، مجسدةً في كلامها وسلوكها ونصائحها، أما يعمل ذلك، في ظروف مواتية، على تحويل فرع الحزب أو النقابة أو الجمعية ـ لا في العاصمة، لا في المدينة المنفتحة على سائر الدنيا، بل في المدينة الصغيرة والقرية المنزوية ـ إلى زاوية، سيما إذا كان المقر هو المبنى القديم نفسه؟

قِيل في الماضي: من لا ولي له الشيطانُ وليُّه. وذلك بهدف تشجيع الانخراط في زاوية، أياً كانت. وفعلاً، في وقت ما، انخرط الجميع في أحزاب أو نقابات أو جمعيات أو أندية أو تعاضديات، ثم دبّ الملل إلى النفوس. هل عاد كل واحد منا إلى نفسه أو أسرته الضيقة؟ لا، انتعشت من جديد الزوايا، في ثوب مستحدث، ومعها ارتفعت مرة أخرى أصوات تدعو إلى الخضوع والانقياد، إلى النيّة والتوسّل.

17

المخزن. في نظر ابن خلدون المخزن هو سلطان قبيلة أو زاوية. في الحالة الأولى تغلب على الدولة خصائص القبيلة في تنظيماتها وسياستها ودعايتها كما كان الأمر أيام المرابطين والمرينيين وغيرهم. في الحالة الثانية تغلب صفات الزاوية كما عند الأدارسة والفاطميين والسعديين، وبأحرى الدلائيين.

في الحالتين المخزن تنظيم مضاف، يتلخص في جيش وديوان (سيف وقلم). من يحمل هذا أو ذاك، الجندي والكاتب، فهو

مخزني، وأسرته مخزنية إذا توارث فيها المنصب.

المخزني صاحب «كلْمة»، يتلقاها ويبلّغها. له مأمورية. يأمر ليطاع لأنه هو مأمور مطيع.

لا خصوصية في هذا، إذ نسمع اليوم العبارات نفسها، بلغات مختلفة، في جيش وإدارة كل دولة. المحاكمات التي تجري بعد الحروب، سيما الأهلية، تبرز ذلك باستمرار.

طبعاً لا يقول الفرنسي أو الأميركي إنه ينتمي إلى أسرة مخزنية وإن من صفات خادم المخزن السمع والطاعة والكتمان. يتكلم الأول عن «المؤسّسة الخرساء» ويعني الجيش، ويتكلم الثاني عن الخدمة والولاء، ويتكلم الاثنان عن خصال متوارثة عبر الأجيال.

المهمّ بالنسبة لنا هو أنه يوجد عندنا ذهنية مخزنية تفوق في تميّزها وفرادتها ما يماثلها اليوم في مجمعات أخرى.

الولاء عند مخزنيينا تام وكذلك الخضوع وكذلك الكتمان. لا شخصية لرجل المخزن سوى المخزنية. بانتمائه إلى المخزن، باحتمائه به، يكون قد حطّ الحمل عن كتفه، كما يقول المثل. لا غاية له، لا شغل له، سوى انتظار الأوامر وتبليغها.

والأهم هو أن هذه الذهنية لا تنحصر في رجال المخزن، وهم قلة، بل تنتشر آلياً في سائر المجتمع. بما أن المخزن نظام مسيطر تصبح العلاقة المخزنية، بالاستصحاب والاستتباع، هي الغالبة على الزاوية والقبيلة وحتى على الأسرة. كلما تطابقت هذه التنظيمات استمسك المخزن وتجذّر. تتعاقب الأجيال، يتتابع الحكام، يتبدل الأشخاص، ويبقى النظام على حاله، ثابتاً راسخاً، وكذلك الذهنية العامة.

نسمع هنا وهناك: فلان رجل دولة، فلان يفهم معنى المسؤولية. والمعنى هو ما نقصد نحن بكلمة مخزني. الفرق بين مجتمع وآخر في العمق والمدى فقط، في ما هو للدولة وما هو لغير الدولة، في ما هو ضمن المؤسسة وما هو خارجها.

عندنا المدى شامل والعمق غير محدود.

18

علماء وشرفاء. قد يقال: تكلمت على علاقة القائد والتابع، في إطار القبيلة، الشيخ والمريد في إطار الزاوية، الآمر والمأمور في إطار المخزن، وما يترتب عنها من سلوك يتوارث من جيل إلى آخر عن طريق التربية الأولية.

وماذا عن الفقيه والطالب، المعلم والمتعلم؟ ماذا عن التاجر والراعي والكسّاب والفلاح؟ أليس لكل واحد من هؤلاء تجربة خاصة وبالتالي تربية متميزة ورثها ممن سبقه ويورثها لمن يليه بطرق متميزة هي الأخرى.

الملاحظة وجيهة لولا أننا لا نتكلم على المستويين الإنتاجي والاجتماعي إلا من خلال علاقاتهما بالنفوذ والسلطة، في المظهرين الإيجابي والسلبي، عن طريق التقليد المتوارث وتأثير ذلك في النزعات النفسانية الطبيعية.

قلنا إن الخوف، وهو نزعة حيوانية، هو أساس السياسة، عند الحاكم وعند المحكوم، لكن الخوف لا يُلمس سياسياً إلا في عبارة مادية أي سلوكية، أو معنوية أي لفظية، والعبارة ليست واحدة عند

من يجسّد قِيم القبيلة أو الزاوية أو المخزن.

سنتكلم لاحقاً على التربية النظامية، وبالتالي على العلم والعلماء، على الشحّ والخصاص وبالتالي على الإنتاج والقائمين به، لكن في هذه المرحلة من مسيرتنا التحليلية نلاحظ أن العلماء، وإن كانت لهم تجربتهم الخاصة، فإنها تندرج ضمن تجربة الزاوية، إذ معظم العلماء في الماضي القريب كانوا «محزبين»، سوى قلّة يدّعون التشبث بالسنة الشريفة وإليهم وُجه التحذير: مَنْ لا ولي له الشيطانُ وليُّه.

والعلماء إذا لم يكونوا في زاوية فإنهم في «بنيقة» أي ديوان، منخرطون في المخزن.

أسرة العالم إذن إما شريفة وإما مخزنية. وحتى إذا كانت سلفية فإن المرأة، أي الأم، فيها تابعة في الغالب لزاوية. وسبق أن قُلنا إن هذا هو الأمر المهمّ.

أما التجار والصناع وأهل الكسب والفلاحة، وبصفة عامة أهل الحرف والصنائع، فمن المعروف أنهم ينتسبون في معظمهم إلى الزوايا. الزاوية البدوية تجلب الفلاحين والرعاة والكسابين، والزاوية الحضرية تستقطب التجار والصناع. لا ثقافة لهؤلاء وأولئك إلا ما يسمعون في الزاوية. منها يتلقون الحِكم والأمثال، منها الحكايات والقصص الوعظية، منها الألفاظ والتعابير التي تخرجهم من طبقة البُكم الخرس.

ما قد يستدعي النقاش هو ما قد ينشأ من تعارض في وجدان التاجر أو الصانع، وحتى الفلاح والكسّاب، بين معاناته الشخصية والدعوة إلى النيّة والاعتقاد في نفوذ اللاّمرئي. تقول التجربة اليومية

أن لا نتيجة بدون سبب، لا ثمرة بدون كدّ وجهد. وتقول الدعوة إن البركة تعمّ كل الكائنات وإن النيّة تذلّل العقبات وإن الأسباب وسائل فقط.

الملاحظ هو أن التربية تغلب دائماً التجربة، وأن هذه تؤول دائماً حتى لا تتعارض صراحةً مع تلك.

التربية بالتعريف ثقاف.

19

خاصة وعامّة. عند التدقيق العامة هم من يباشرون الأشياء من فلاحين وكسّابين وصنّاع وتجار. والخاصة هم من يباشرون البشر من شرفاء وعلماء وشيوخ وقادة وفوق هؤلاء وأولئك يوجد الحكّام، أهل الحلّ والعقد، أصحاب الأمر والكلمة. فهم إما عسكر (السيف) وإما كتّاب (القلم) وإما قضاة (الشرع).

يمرّ الزمن وتتغير الظروف ومعها الألفاظ والتعابير.

نتكلم على شعب ونخبة وحكومة، على جيش وبيروقراطية وقوانين، على سيادة وتفويض وتنفيذ.

لكن ماذا عن الاستمرارية والتوارث؟ عن التربية الأولية، تربية الأم؟ عن الاتّصال الطبيعي بين الأجيال المجسّد في الاسم (أهل فلان، آل فلان)، الأسرة في بُعدها الزمني؟

قامت الثورة الفرنسية وهاجر النبلاء ثم طلب منهم نابليون أن يعودوا للخدمة ويشاركوا في تحقيق ما عجزت عنه الملكية، أي فرض امبراطورية فرنسية على أوروبا. فعاد قسم منهم. ثم انهار نظام

نابليون وعادوا جميعاً ليحتلوا مناصبهم في الجيش والديبلوماسية والإدارة والكنيسة والبرلمان. عاد النبيل إلى قصره وضيعته وأصبح يمثل الفلاحين والصناع، أي العامة، في البرلمان عن طريق الانتخاب كما كان يمثلهم، حكماً، لدى جمعية الأعيان التي كان يستدعيها الملك للمشورة كلما عنّت أزمة.

وعودة الغائب هذه نلاحظها في كل مجتمع يمرّ بأزمة ثم بثورة، ثم باضطهاد، ثم بحرب أهلية، ثم بأزمة ثانية تحلّ أو لا تحلّ بتلك العودة.

والعودة قد تكون جلية، رسمية، مقنّنة كما حصل في فرنسا وقبلها في إنجلترا، وقد تكون متسترة، تلقائية، كما حصل في روسيا بعد ثورة البولشفيك أو تركيا بعد الثورة الكمالية.

والحركات التحررية التي قوّضت أركان الامبراطوريات الأوروبية، مثّلت ثورات اجتماعية بكل معنى الكلمة. ظهرت أثناءها نخب جديدة زاحمت القديمة المتّهمة بالتواطؤ أو الخيانة. شكّل الاختيار الوطني رأس مال وُظّف لمحو آثار رأسمال سابق مثل الشرف أو العلم أو المخزنية. فكانت محاكمات وتصفيات وحملات تطهير. ثم استقرت الأمور وكان العفو وعاد المنفي، هو أو وارث اسمه.

النخبة السياسية تتجدّد، نظرياً، بالانتخاب وللانتخاب السياسي مسطرة وهدف (المحاسبة، المكافأة أو المعاقبة). فهو بمثابة حُكم.

أما النخبة الاجتماعية فتتحكم فيها الطبيعة، عبر النوازع وبوسيلة التربية الأولية. الغالب عليها الاستمرار.

لا غرابة أن تظهر في فرنسا الجملة المعبّرة عن هذا الواقع: كلما تغيّرت الأمور استقرّت.

20

الطبقة. كم من محاضر متشبّع بالنظرية الماركسية عاش التجربة التالية! يتكلم طويلاً على التاريخ ومحرّكه الاقتصادي ثم يأتي إلى مفهوم الطبقة ليميّز بين من يملك وسائل الإنتاج (الأرض، الحيوان، الأدوات، المال) ومن لا يملك سوى عضلاته كقوة إنتاجية. فيضطر إلى إيجارتها للأول مقابل تعويض قد يلبّي حاجته وقد لا يلبّيها. يشغّل الأول الثاني وفي آخر الصفقة يعطيه ما اتفق عليه الاثنان ثم يستأثر بالفائض، كبيراً أو صغيراً أو لا شيء. في الغالب الفائض كبير ومنه يتكوّن غنى الأغنياء فيما يظل فقر الفقراء في حدّه ومستواه.

يدخل المحاضر في التفاصيل، يوضح الجزئيات، يردّ على اعتراضات المؤرخين والاقتصاديين ورجال الدين. يظن أنه طرق الموضوع من كل جوانبه، فيختم كلامه وينتصب لأسئلة الحضور. وعندها يشعر أن جهده ذهب سُدى إذ يدرك من خلال الملاحظات الموجهة إليه أن مفهوم الطبقة لا يزال يقترن في أذهان السامعين بمفهوم الهيئة، رغم تحذيراته المتكررة أن الطبقة مفهوم خاص بالنظام الرأسمالي الحديث بعد أن يكون قد اتضح للجميع عن طريق الفلسفة والقانون ما هو الفرد وما هو المالك وما هو العامل، إلخ. في حين أن الأنظمة السابقة على الرأسمالية الحديثة كانت تحدد الهيئات قانونياً (الحر والمملوك، السيد والخادم، الملاّك والقنّ)

وتنظم بدنا العلاقات بينها. عندما نتكلم اليوم على الطبقات في هذه المجتمعات (روما، الصين، الخلافة الإسلامية، العهد الوسيط الأوروبي، إلخ)، فإننا نؤول الواقع على أساس ما أفرزه نظام لاحق خرج من صلبه. الطبقة، في الاستعمال الحديث، هو مفهوم عام، جامع إذن لما ظهر في المجتمعات السابقة كهيئات مستقلة. الهيئة من ملموس التاريخ، الطبقة مفهوم مجرد ينتسب إلى نظرية التاريخ.

النظرية هي أن التاريخ حركة (حينما لا حركة لا تاريخ بل حياة طبيعية). والحركة هي في اتجاه الانصهار والتوحيد عبر المنافسة، السلمية أو العنيفة، المنظمة كثيراً أو قليلاً.

الهيئات تجمد حالة الإنقسام والتمايز، فيما الطبقة تتوجه نحو التداخل والتمازج.

الشرفاء، العلماء، الشيوخ، إلخ، هيئات متميزة، لكن تجمعهم ظاهرة، كونهم لا يُباشرون الإنتاج. هل من شريف فلاح أو عالم صانع إلا مضطراً أو زاهداً؟

الفلاحون والصناع والتجار أصحاب مهن متميزة، لكن علاقتهم بالإنتاج أظهر وأوثق.

قد نستمر في التدقيق والتوضيح إلى ما لا نهاية. يبقى أن لفظ طبقة، لغوياً، يشير إما إلى جيل وإما إلى هيئة. فمن يعيش في مجتمع لم تعم فيه بعدُ العلاقات الرأسمالية، يعرف بالممارسة اليومية حالة واحدة وهي أن هناك خاصةً وعامة، الهيئات كل الهيئات تعتبر من الأولى وما سواها يُعتبر من الثانية، سيما إذا كانت الثقافة المادية لا تزال تقليدية بسيطة. والاختلاف المذكور يُلمس في المنطق

والهندام وربما في السحنة، وكذلك في السلوك، في ما يسمّى بتقنيات الجسم.

تقول النظرية إن التاريخ يتجه إلى ثنائية: البورجوازية، ميزتها التملك، والبروليتاريا ميزتها سلب الملكية. أثناء هذه العملية الطويلة، التي تستغرق أجيالاً، ينصهر في الطبقة ما فوقها (النخبة الحاكمة) وما تحتها (الهيئات الاجتماعية).

البورجوازية هي طبقة ودولة، بالمعنى الخلدوني. تنصهر فيها كل الهيئات بمعنى أنها لم تعد تعرّف نفسها إلا بما يميّز الطبقة البورجوازية أي التملّك (هكذا يفعل الشريف والعالم والضابط والقاضي والموظف، إلخ). فتعود الاختلافات شارات نافلة. وبوساطة الانتخاب والتفويض تكون الطبقة هي الحاكمة في شخص بعض أبنائها.

البروليتاريا هي الأخرى طبقة تتطلع إلى أن تكون دولة. تنصهر فيها كل الهيئات المحددة بالقانون، كل الجماعات المنتجة من فلاحين وصناع وتجار وغيرهم. مع التقدم العلمي والتفنن التقني، تتغير ظروف عمل هؤلاء، بل تتوحد.

المنتظر هو أن التنافس، وهو حتمي بسبب آليات التقدم العلمي، يؤثر في القلّة وفي الكثرة معاً. القلة تقلّ باستمرار والكثرة تكثر بالوتيرة نفسها. ويوماً ما، قد يكون بعيداً جداً، تذوب الأقلية في الأكثرية. فيتعذر القول هل نعيش في دولة أو في لادولة، إذ تصبح النخبة (حكومية أو اجتماعية أو ثقافية) نخبة فعلاً، بالمعنى الحرفي. وعملية الانصهار المشار إليها، بطول أمدها، تكون قد محت الفوارق بين الهيئات، وبالتالي غيّرت مضمون التربية الأولية،

تربية الأم، وركزت بذلك استمرارية الوضع الجديد.

كلامنا هذا على ما كان يتوقعه الكثيرون قبل ثلاثين أو أربعين سنة، في المجتمعات المتقدمة جداً. رغم ما حدث في نهاية القرن الماضي، انهيار النظام البلشفي في روسيا والدول التابعة لها، مع بقائه ظاهرياً في الصين، ورغم ما قيل في شأنه، لا أحد يستطيع أن يقول بحق إن ما نشاهده اليوم من تقدم علمي وتقني هائل من جهة، وازدهار اقتصادي متواصل في البلدان الغنية، مع وجود أزمة مستعصية في نظام الديمقراطية التمثيلية، هو تفنيد للنبوءة أم تمهيد لها.

لكن ما القول في مجتمع غير رأسمالي متطوّر كمجتمعنا، بثقافته التقليدية الحيّة، بتربيته الأولية الغالبة، بوعي أعضائه الحاد بما يميّز بعضهم عن البعض؟

انصهار الهيئات في الطبقة (مالكة كانت أو عاملة) ربما حلم مجيد، لكنه اليوم وهمٌ خادع. لا سبيل اليوم إلى تذويب الهيئة الحاكمة في هيئة اجتماعية بعينها، كما لا سبيل إلى تذويب الهيئات المختلفة في طبقة أعلى. حتى عندما نسمّي الهيئة طبقة، فإنها لا تزال تتصرف عملياً كهيئة. الشريف اليوم ملاّك، لكنه لا يزال يتصرف كشريف، والشيخ كشيخ والقائد كقائد، ورغم أنه أجير فإن المزارع يتصرف كفلاح والصانع كصنائعي والتاجر كبقّال.

عملية الانصهار، غمس الهيئة في الطبقة، تعرف بالطبع مدّاً وجزراً. الملاحظ اليوم، ومنذ مدة، أنها في حالة جزر مستمر.

نلمس على كل المستويات عودة الغائب وطفح الغميس.

21

الرزق. كنت مرة في اجتماع. فأجلت البصر في الحضور وتساءلت: مَن بين هؤلاء يعلم من أين يأتيه رزقه، من يطعمه بالمعنى الحرفي للكلمة؟

رزق كل واحد معروف، مسجل، لكن قبل أن يسند إليه في كتاب العطاء كيف وجد، كيف أنتج فعلاً؟

نقرأ في كتب الأجداد: خصص لفلان عطاء قدره كذا، نصفه عين ونصفه نقد. العين قمح وشعير وزيت وتمر، النقد الذهب والفضة. من أين القوت والإدم، من أين الدرهم والدينار؟ كيف أنتج كل هذا قبل أن يجبى ويحزن ثم يُمنح ويُنقد؟

اليوم يتلقى كل واحد من هؤلاء السادة، وهم سادة بالفعل، تعويضاً قدره كذا يؤدى أربع مرات في السنة. التعويض من الخزينة ومال الخزينة من الضرائب والضرائب مفروضة على بضائع. هنا يتوقف التنقيب. لا أحد يرغب في معرفة أصل العروض والبضائع، في مجتمعنا، كما في جلّ المجتمعات لمدّة قرون.

ثم في مجتمع ما وفي وقت ما طرحت المسألة، وبها بدأ عهد جديد وتأسس علم جديد (علم الاقتصاد المدني).

بعضنا يطرح اليوم المسألة حتى في مجتمعنا، لكنه يفعل ذلك لأنه لقّن، فيما لقّن، علم الاقتصاد، لا لأن نفسه تتطلع تلقائياً إلى ذلك. قد يلقن العلم ثم يتناساه أو يرفض أن يطبقه على حاله إذ يفضّل الأمن والدّعة على الريبة والاضطراب.

الدافع إلى التجاهل هو بالضبط التربية الأولى، تربية الأم.

عدت إلى الحضور وميّزتهم واحداً واحداً. هذا شريف طال ما

تبرك الناس بأجداده وأدوا على الزيارة ما أدوا. والثاني ينتمي إلى زاوية كثيرة الأتباع، يقصدونها موسمياً للاستشارة والاستشفاء والتظلم مقابل «شرط» معلوم. والثالث ينحدر من أسرة مخزنية عريقة، بيدها عدد من الرسوم تأمر بتوقيرهم واحترامهم. قادت الجيوش ثم أدارت شؤون القبائل، فجنت من الخدمة ما جنت، منقولاً وغير منقول. لكل رزقه، والأرزاق كالأعمار، مقدَّرة متفاوتة. هذا ما يُقال ويسمع ويحفظ، هذا ما يوافق الحال.

قد يكون أحد هؤلاء الحضور أستاذ تاريخ أو اقتصاد أو اجتماع، قد يكون طبيباً أو محامياً أو مهندساً. إذا سألته في الأمر أجابك بما يرضي عقلك وشعورك. أجابك بلسانه، أما في قرارة قلبه، في سلوكه اللاّواعي، فإنه يساير المعهود. ينصت للغة الأم، يطبّق توجيهاتها ونصائحها. يربط الرزق بالهيئة والمرتبة والوظيف، لا بالإنتاج ووسائله. لو فعل لظهر له الفارق بين ما يعطي وما يأخذ، ما يَمنح وما يُمنح. وبما أن الأمر يتعلق بالذهنية العامة، بالتربية الأولية، فليس وحده في هذا الوضع. كل منا يربط ما يتسلّم، ما يعتبره حقه، بالحال لا بالعمل، بالحيثية لا بالإنجاز، حتى وإن ترأس حزباً أو نقابة، حتى وإن ادّعى التقدمية والتعادلية. بين ما يقوله لسانه، وربما يعتقده ذهنه، وما يوحي له به حاله، يوجد حاجز هو الموروث في السلوك وفي الوجدان.

كيف يمكن أن يظلّ العالم بدون منحة؟ هذا ما يقوله حال الدكتور العاطل. إما منحة وإما الموت أو الهجرة. أما ما يقوله لسانه فشيء آخر.

لا يدخل مجتمع ما التاريخ الحديث إلا إذا عرف من أين رزقه.

22

العجيب، طوال القرن الماضي، في البلاد المتقدّمة والبلاد التابعة لها، ذاع بين المثقفين مفهوم الطبقة (وقلنا فيه كلمتنا) ومفهوم الأدلوجة. وظن الكثيرون أن هذين المفهومين يمثلان في علم الاجتماع ما يمثّله مفهوم القوة المادية في علم الفيزياء.

اليوم لا نكاد نجد للكلمتين ذكراً في الخطاب السياسي.

هل كل ما قيل في شأنهما خطأ محض؟ بالطبع لا. لا يتصور أن تكون هذه الطوابير الهائلة من الدارسين، ومنهم حذّاق وموهوبون، قد سارت كلها في دهاليز التيه.

اعتباراً مما نلاحظه منذ ثلاثين سنة تقريباً من «عودة الغائب»، من انتعاش اليمين وتقادم اليسار، إن جلّ ما قيل عن الطبقة وعن الأدلوجة صحيح، لكن في مستوى غير مستوى السياسة.

لا تكون النظرية السياسية سياسة. السياسة ممارسة ليس إلا. ما قد يستنتج عن النظرية من سلوك ليس سياسة، كما أن التاكتيك المستوحى من الاستراتيجية ليس تاكتيكاً سياسياً.

يتعلق الأمر هنا بالزمن البشري، وبالتالي بمدى الجيل، المدى القصير الذي يفصل وعي الفرد الراشد (كما كوّنته التربية الأولية) عن وعي الفرد نفسه إذ يستعد لتوديع الدنيا فيسترجع تلقائياً تلك التربية بالذات متناسياً ما تعلم أثناء تربيته النظامية. صورة أخرى من «طفح القميص». المدة الفاصلة بين الوعيين قصيرة، لا تتجاوز عشرين أو ثلاثين سنة، هي الفجوة الزمنية التي يمكن للمرء أن يشغل أثناءها حسّه النقدي، أن يستبدل ثقافة بأخرى، أن يقرر الانتماء إلى طبقة

ويعتبر الموروث، كل الموروث، أدلوجة، محكوم عليه بالتآكل بفعل علم موضوعي يشيد تدريجياً مع تطور وسائل الإنتاج وتغيّر علاقاته.

ما يجري في ذهن الفرد، أثناء هذه المدة، مدة الرجولة الطافحة، هو من قبيل الإرادة والعزيمة، التصور والتطلع، المصطدم باستمرار بالواقع الملموس.

في الوقت الذي يتعلم فيه الفرد، فيقتنع بذلك ويردّده، أن الواقع الحق محجوب عن الحكام وأصحاب الشأن بسبب «أدلوجتهم»، فإنه يتعامى هو عن وضعه الطبيعي. ينكر أن تربية الأم لا تزال تعمل في أعماقه رغماً عنه، وأن العزيمة، التي يرتفع بها عن الموروث فيه، تضعف بالضرورة مع مرور الأيام وتوالي النكبات، وأنه سائر لا محالة إلى التصالح مع الواقع، أي مع الموروث فيه.

نظرية الطبقة والأدلوجة هي في الحقيقة نفي للسياسة كممارسة. تصدق في وضع لا سياسة فيه، لا داعي فيه إلى سياسة.

لكن أراد الكثيرون أن يجعلوا من النظرية سياسة. فكانت بالضرورة سياسة لا سياسية. والنتيجة هي ما نرى اليوم في كل البلدان، المتقدّمة منها وغير المتقدّمة.

ما دامت السياسة هي بالضبط ما تعنيه تقليدياً الكلمة، أي تسيير البشر واستغلال نوازعهم الطبيعية، فإن الهيئة تظل سابقة على الطبقة، تطوعها لأغراضها بشتى الطرق، ويظل نقد الأدلوجة معرضاً باستمرار ليكون هو ذاته أدلوجة، يحجب الواقع ولا يكشفه.

من يعمل بمفهومي الطبقة والأدلوجة ضعيف في مواجهة خصمه لأنه يطاول الزمن، يراهن ضد القائم وضد الموروث.

فهو دائماً في حالة الواعظ الداعية.

23

التعليم. ما يهمّنا هنا ليس التعليم النظامي بعامة، بل جانب خاص منه.

تنتهي التربية الأولية في سن السابعة، هذا المتعارف عليه عند الأمم منذ القديم. فيخرج الطفل (قبل الطفلة) من مجال الأسرة إلى المجال العمومي. المدرسة هي التي تعدّه ليكون عضواً فاعلاً في المجتمع.

المدرسة، من منظور السياسة، هي حلقة الوصل بين البيت ودار الندوة (اليوم قبة البرلمان). يتعلم فيها الشاب فن الخطابة. لا اختلاف بين المجتمعات في هذه النقطة، قديماً وحديثاً.

إذا نظرنا إلى برامج التعليم، على اختلاف أطواره، نستطيع أن نميّز بسهولة بين ما هو تأديبي، وما هو تأهيلي، وما هو تهذيبي.

التأديبي يوفر للتلميذ وسائل التعبير. ما سمعه وحفظه في البيت يراه حروفاً في المدرسة. من تعلُّم الهجاء إلى مطالعة عيون الآداب الغرض هو التمرين على صناعة القول والتعبير. ما يلقَّن اليوم كتابة كان، وربما لا يزال، يتعلم سماعاً، والنتيجة واحدة كما يشهد على ذلك الماضي والحاضر.

التأهيلي هو ما يمدّ التلميذ بوسائل المباشرة، مادية كانت أو معنوية. وتدخل في هذا الحيز الرياضيات والطبيعيات بكل أجزائها وفروعها.

قد ينفصل التأهيل عن التأديب بعد سنوات قليلة في ما يُعرف بالتعليم المهني (معاهد التكنولوجيا). الواقع هو أن كليات الآداب والحقوق تخرّج خطباء وكليات الطب والهندسة تخرّج صناعاً مهرة.

قد تضعف العلاقة بين النظري والتطبيقي (العلوم والصنائع)، عندما يتعمق الباحث في سرّ المتواترات الطبيعية، لكنها دائماً موجودة، إذ العلم الحديث هو بالتعريف معرفة وسائل المباشرة والإنجاز.

التهذيبي هو ما يمسّ القيم والأخلاق ويحمل اسم التربية، الوطنية أو الدينية.

نظرياً لا يوجد تعارض بين هذه الأوجه الثلاثة. قد نتصور الأمر كمتابعة وتتويج للتربية الأولية، تربية الأم، بالترتيب والتوضيح من جهة، ومن جهة ثانية بالإغناء بمناهج ووسائل مستحدثة.

في حالات كثيرة هذا ما يقع بالفعل. يشارك التعليم في ترسيخ الثقافة العمومية، تلك القيم التي تتفق عليها التقاليد الفئوية، تقاليد المخزن والزاوية والقبيلة.

وهنا تعرض لنا مسألة اللغة.

يحصل الانسجام إذا تمّ كل ما قلناه سابقاً في إطار الاستمرارية، إذا كان التعليم النظامي هو «تدوين»، مجرد تدوين للغة الأم. عندها لا تكون قطيعة ولا يكون انفصال. وما يُضمّ إلى ثقافة الأم من تعابير أدبية، من معارف نظرية، من مؤهلات عملية، يسير في السياق نفسه، إذ يكون مفهوماً تلقائياً، معروفاً غير منكر.

هذه الاستمرارية هي من خصائص المجتمعات المتقدمة المزدهرة، في القديم والحديث. لكن التاريخ جلّه قواطع، أغلبها في صورة مساكنة لغة لأخرى إن لم يكن إبدال الواحدة بالأخرى.

عندها قد يبقى الجانب التهذيبي على حاله، وتضمن هكذا الاستمرارية. لكن ماذا عن التلقين والتأديب؟ ماذا عن التأهيل؟

قد يُقال التلقين تمرين على رموز مستحدثة. العملية حيادية.

كذلك التعرف على تقنيات جديدة. الطبيب طبيب، أتم تأهيله بأية لغة كانت. المطلوب منه مباشرة المرض لا محاورة المريض. وكذا الصيدلي وكذا المهندس إلخ.

مع هذا تبقى في النفس ريبة، تغذيها التجربة التاريخية، سيما في عهد الاستعمار. عملية التلقين طويلة. تتطلب في الغالب اثنتي عشرة سنة، ضعف ما تستغرقه التربية الأولية. في النهاية، ألا تؤثر مضامين التلقين والتأهيل، ونعني بالمضامين ما تحمله الآداب والعلوم والتقنيات من فلسفة ضمنية (من أدلوجة)؟ وإن لم تؤثر إيجابياً، فقد تؤثر سلبياً، بإفراغ التهذيب من فعاليته؟ إذا خُيّر الطالب بين ساعة تقوية في الفيزياء وساعة تربية وطنية، ماذا يختار؟

هنا مبدأ المقاومة والمطالبة.

المطلب الأول توحيد لغة التلقين والتأهيل والتهذيب [تعريب اللسان].

المطلب الثاني تحديد المضمون بحصر الآداب في الإنتاج الوطني التقليدي، ثم بفصل العلوم والتقنيات عن أصولها المنهجية، أي إبدال فلسفة بأخرى [تعريب المفاهيم].

مطالب نظن أنها خاصة بنا، في حين أنها وُجدت وتوجد في مجتمعات لا تربطنا بها علاقة. وبما أنها عامة فهي ظرفية.

لسنا وحدنا في مأزق، ومن غير المتوقع أن نكون الاستثناء في تاريخ البشر.

24

الحَرْف. كنت، وأنا طالب في الجامعة، أجد في بعض

المراجع مقاطع طويلة مكتوبة بالحرف اليوناني وغير مترجمة، إذ كانت اليونانية لا تزال آنذاك من مقوّمات الثقافة الكلاسيكية في معظم البلاد الغربية. فحاولت أن أحفظ الأبجدية اليونانية لكي أقرأ على الأقل بعض المفردات الأساسية في الفلسفة والآداب. رغم محاولات متكررة لم أفلح إلى غاية هذا التاريخ. اليوم تراجع الإقبال على الدراسات الكلاسيكية وعاد الحرف اليوناني غير معروف لدى الأكثرية. فدرج الناشرون على كتابة المفردات اليونانية الضرورية للطلاب بالحرف اللاتيني.

ليس سهلاً إذن أن يتعود المرء على حرفين مختلفين.

لو كان منطق اليسر، منطق الاقتصاد، هو المتحكم لدينا لفعلنا ما فعل غيرنا ولكتبنا لغتنا، مهما تكن، بالحرف اللاتيني الذي انتشر، في صورة أو في أخرى، في جلّ العالم. هذا ما فعله عدد من الشعوب، مضطرة أو مختارة، كالفيتناميين الذين تخلوا عن الحرف الصيني، الأتراك الذين تخلوا عن الحرف العربي، الأندونسيون والماليزيون الذين تخلوا عن الحرفين الهندي والعربي، وكذلك الناطقون بالسواحلي في أفريقيا الشرقية وباللهجات التتارية في آسيا الوسطى.

لا يسعنا إلا أن نسجل، دون الجزم بأن هناك علاقة سببية، بين إصلاح الحرف وانخفاض معدل الأمية. المقارنة بين تركيا ومصر، ماليزيا والباكستان، لا يدع مجالاً للشك.

لكن المنطق الاقتصادي ليس هو الحاسم في هذه المسألة، الأمر واضح في ما يتعلق بالحرف العربي، ومنذ بضع سنوات في اختيار حرف التيفناغ لرسم الأمازيغية.

وُجدت دائماً دعوة إلى كتابة العربية بالحرف اللاتيني وقوبلت دائماً بالرفض. بل رُفضت حتى الدعوة إلى تعديل الحرف العربي لأسباب تقنية، اقتصادية، وأكثر من ذلك، ثقافية وسياسية.

التشبّث بالحرف تشبّث بالثقافة والخصوصية والأصالة والانتماء. كل محاولة تغيير أو إصلاح تؤدي إلى الفرقة والعزلة. تعني التفريط في تراث عظيم (هو الثمن الذي أدّته تركيا الكمالية)، كما تعني الانفصال عن مجموعة بشرية تعدّ سنداً وحمى

هذه العوامل كلها ظهرت، لكن في شكل متناقض، في اختيار التيفناغ.

في المقابلة التي أشرت إليها سالفاً، قلت لمحاوري: لا بدَّ من الاعتراف أن إتقان أنواع ثلاثة من الحروف مهمّة شاقة قد تعين على تفوق الموهوبين، هذا أمر مجرب، لكن هل كل الأطفال الأمازيغ موهوبون؟ ما سيحصل، على الأرجح، إما تخلّف في بعض المواد الأساسية، وإما إهمال ونسيان تدريجي لما لُقّنه التلميذ في صف الابتدائي، سيما إذا لم تتوفر لديه مادة أدبية غزيرة، متنوعة ومشوّقة تشجعه على مواصلة استعمال الحرف الجديد.

واضح إذن أن الدافع القوي وراء الاختيار كان سياسياً. بعرض فرض الانتماء ونبذ أو عرقلة الانصهار. قد يقال: التميز قائم على أي حال، والانصهار غير محقق حتى في حالة الرغبة فيه، المطالبة به. لماذا لا تعمل إذن على تركيز وترسيم التمييز؟ الاستمرار في تولّي الحرف العربي، وهو الاختيار التقليدي، يؤدي حتماً إلى طمس الهوية، إذ الحركة الأمازيغية لم تقم إلا لتحويل هذه الوجهة. واختيار الحرف اللاتيني، رغم مغرياته، يصطدم بحساسيات قوية.

لم يبقَ إلاّ المراهنة على التيفناغ، رغم تبعاته.

منطق له ما يبرره في الظروف الراهنة. لكن ماذا عن التكلفة الاقتصادية؟ ماذا عن التأثير على مستوى الثقافة؟ ماذا عن الانسجام الاجتماعي؟

يدل الحرف على وفاء وعلى انتماء. وفاء لماذا؟ انتماء لأية جماعة؟

وتطرح مجدداً مسألة الأُفق.

25

الفصحى. نسمّي اللغة التي نسعى إلى تعلّمها في المدارس والإعداديات والجامعات بأسماء مختلفة. لا أحد منا يلمّ بكل أوصافها ووظائفها، لا من الداخل ولا من الخارج. يسمّيها الأجانب العربية الكلاسيكية أو المقعّدة ونسميها نحن الفصحى أو المُعربة أو لغة سيبويه أو لغة العلماء أو اللغة الأدبية. وأحياناً نقول لغة الخاصة، لغة المخزن، لغة القرآن، كما يسمّي غيرنا ما يماثلها عندهم لغة المَلِك أو لغة الكنيسة أو لغة الأكاديمية.

أثناء القرن قبل الماضي جرى الكلام في إنجلترا على الثقافة والنظام مقابل الأمية والفوضى، وأثناء القرن الماضي على الثقافة الأنسوية الكلاسيكية والثقافة العلمية. الأولى ثقافة النخبة التقليدية، الإدارية والسياسية، والثانية ثقافة النخبة الحديثة، ثقافة أرباب المصانع، والعلماء الباحثين والخبراء التقنيين. نسوق هذا المثل حتى

لا نظن أن ما نعرفه من ازدواجية لغوية وضع غريب لا مثيل له. تساكن لغتين وثقافتين، وفي عهد سابق كتابتين، هو القاعدة في التاريخ وليس الاستثناء.

الوفاء للحرف العربي هو وفاء للغة في صيغة مخصوصة ولثقافة هي إنتاج مجتمع بعينه. الحرف واللغة والثقافة كل منسجم. وظيفته التواصل والاستمرار.

التواصل مع الماضي ومع الحاضر، مع الأجيال السالفة ومع كل من يتولى اليوم مثلنا الحرف نفسه واللغة نفسها والثقافة نفسها. وهذا هو ما يحدد الأفق الذي ألمحنا إليه سابقاً. انحصر مؤخراً نطاقُ استعمال الحرف العربي، لكن مجال اللغة العربية لم يضق بل أكبر الظن أنه اتسع في آسيا الوسطى والشرقية وفي أفريقيا الساحلية. أما الثقافة التي تحملها تلك اللغة فإنها حافظت على حيويتها، بل تسعى اليوم إلى إثبات وجودها وفرض تأثيرها مجدداً بعد استيعابها المستجدات العلمية والتقنية مع فصلها عمّا يصاحبها من نظم اجتماعية وسياسية.

ألّفت الأستاذة جاكلين دي روميّي، المتخصصة في الآداب اليونانية القديمة، عدة كتب تنعى فيها على تنكر أوروبا الحديثة لجذور ثقافتها اليونانية والرومانية. تقول إن جلّ المفاهيم التي تميّز الحضارة الغربية من حرية وعدالة وديمقراطية وتسامح متجذرة في اللغة اليونانية. منها انتقلت إلى روما ومن هذه إلى أوروبا الحديثة، بعد أن أخضعت لمنطقها العقيدة المسيحية ذات الجذور العبرية الشرقية. بقدر ما تقل معرفة اللغة اليونانية تزيد هذه المفاهيم غموضاً بسبب فصلها عن أصولها، وبذلك تختل الثقافة الغربية وتضعف.

تقول الباحثة العجوز ذلك وهي تعلم أنها تشجع بقولها أنصار حتمية اصطدام الحضارات.

ما يعنينا في تحليلاتها هو علاقة الثقافة باللغة.

ما هو المضمون المرتبط باللغة العربية؟ نطرح السؤال لا بالنسبة للواقع بل بالنسبة لآراء وتأويلات الناس. ما تقوله الأستاذة المحترمة عن الثقافة اليونانية ليس كله صحيحاً وإنما هو رأي باحثة في الأدب لا في التاريخ أو الاجتماع.

الثقافة العربية، كما تعبِّر عنها اللغة المعربة، تعكس صورة مجتمع معين بخصوصياته العرقية والمعاشية والاجتماعية والعقائدية. وتعمل من خلال التربية النظامية على أن يَرثه جيل عن جيل.

الثقافة العربية هي بالفعل ثقافة الخاصة بل ثقافة خاصة الخاصة، الحكام والكُتّاب والفقهاء. تُمكّن الجميع من التفاهم والانسجام بانتمائهم إلى الأصول نفسها وتولّيهم الأخلاق نفسها. تحتفظ إذن بأهم ما في تربية المخزن والزاوية والقبيلة والحرفة. لنتذكر عناوين الكتب المعتمدة: **المعارف**، **عيون الأخبار**، **العقد الفريد**، **المستطرف**، إلخ، مجموعات أخبار وأحاديث، أمثال وقصص، عِبر وحِكم، مقامات وخطب وأشعار.. ثروة وأية ثروة! يصعب على مَن ارتوى منها أن يفرط فيها، إذا ما ثقفها، أي إذا ما كان من النخبة.

يُقال من جهل شيئاً عاداه. الجل عندنا جهال. يسمعون بهذه الثروة كما يسمعون بمحتوى القصور والمغاني. هنا تعمل نوازع الهيبة والنسبة والولاء، وربما الخشية والخوف. في المسجد وفي الزاوية ينصتون إلى ما يغريهم ويرهبهم، دون أن يعرفوا شيئاً بالتجربة والعيان.

مسألة الثقافة وبالتالي مسألة اللغة لا تعني العامة بكل فروعها. إنها تعني الخاصة وفئاتها. فهي تفرق بين نخبة ونخبة، قديمة وجديدة، محافظة وإصلاحية.

قسم من النخبة الجديدة مستعدّ اليوم ليضحيّ بثقافة الخاصة، لارتباطها العضوي، في نظره، بنظام عام يرفضه كلياً، وليتخلّى بالتالي عن اللغة والحرف الملازمين لتلك الثقافة. هذا ما حصل في تركيا وكاد أن يحصل في بلدان أخرى لو كانت مالكة لزمام أمرها.

هذه أقلية ثورية بين الإصلاحيين. أما الأغلبية فإنها تبدي مرونة واعتدالاً. تقول للثوريين: لو حصل بالفعل ما تطالبون به، إما قهراً وإما في سهو من الأكثرية، لما كان في الأمر بأس. لقبلناه وتكيفنا معه. لكن بما أن هذا لم يقع، وبما أن دعاة المحافظة في تنام مستمر، فما علينا إلا المطالبة بالتعميم، أي نزع ثقافة الخاصة منها وجعلها في متناول العامة [سياسة التعميم والتعريب]. حتى وإن ظل الحرف على حاله، حتى وإن ظلت الثقافة الملقنة في التعليم النظامي تغذي النوازع نفسها وتعكس النظام العتيق نفسه، فإن ثقافة جديدة تنشأ لا محالة. تستعمل المفردات نفسها والتراكيب نفسها، لكنها تضمّنها معاني حديثة.

إن حياة جديدة تفرض لا محالة تأويلاً جديداً. الثقافة اليونانية التي تتكلم عليها دي روميي أيضاً تأويل، تأويل أوروبا الحديثة للثقافة اليونانية العتيقة. لنقل التأويل الأثيني. أوَلا يوجد في الثقافة اليونانية غير الأثينية ما لا يوافق الذوق الحديث؟

26

الامازيغية. كاذب أو منافق من يدّعي أنه يقف من مسألة الأمازيغية موقف المتفرج اللاّهي أو الملاحظ المتجرد أو الباحث الموضوعي. كل منا، حسب وضعه الاجتماعي وتربيته الأولية، يوالي الدعوة أو يعاديها تلقائياً، ثم بعد حين، بعد التفكير والتروّي، يميل إلى الاعتدال والنقاش الهادئ.

المسألة سياسية في الأساس قبل أن تتحول إلى قضية ثقافية أو لغوية أو تاريخية أخلاقية، سلاح في مسابقة بين النُّخب والقيادات. هذا هو الجانب الذي يهمّنا في هذا المقام ونضخّمه عمداً.

تقول الإحصائيات إن 27% من المغاربة يتكلمون الأمازيغية. قد يشكّ من يهمّه الأمر في دقة هذا الرقم. لكن حتى إذا افترضنا أن الأغلبية إما معربون وإما مزدوجو اللغة، وهو ما يتماشى مع ظاهرة النزوح المتزايد نحو المدن التي يغلب على جميعها تقريباً التخاطب بالعربية، يبقى أن اللهجة لا تحدد وحدها الهوية. قد تنقطع الصلة باللغة ويظل الانتماء قائماً.

لذا نقول إن الحركة الأمازيغية لا تضمحل بانتشار التعليم الرسمي. بل العكس هو الحاصل. تتقوى وتزدهر، بل تزيد حدّة وتعصباً بقدر ما تتراجع في المجال العمومي. حصل هذا للعربية، فلماذا لا يحصل للأمازيغية كذلك؟

الدفاع عن الأمازيغية، مسألة كرامة؟ مسألة لغة؟ مسألة ثقافة؟ مسألة أرض؟ الدعوة قابلة لكل هذه التلوينات. قد تتطور من مطلب إلى آخر مستلهمةً هذه التجربة التاريخية أو تلك. إذ ما يُغفل عادة هو

أن وضع الأمازيغية إزاء العربية ليس استثناءً بل هو القاعدة في السياق التاريخي. لا تكاد توجد دولة كبيرة معاصرة إلا وفيها لغة رسمية متساكنة مع لغات أو لهجات أصلية، محكية في البيت، مقصية من المدرسة ومن البرلمان. أقرب الحالات إلينا جغرافياً هو حال الباسك والقطلان في اسبانيا (قبل الإصلاحات الأخيرة)، البروطونية والبروفانصال في فرنسا، الغالية والاسكودلندية في إنجلترا، إلخ.

استناداً إلى هذه الأمثلة، واستشرافاً لما يمكن أن تؤول إليه الحركة الأمازيغية عندنا، نتوقع أن تساعد التقنيات الحديثة، وهي في متناول أصحاب الدعوة، على توحيد اللهجات في إطار لغة مكتملة الصفات والوظائف، على توسيع نطاق استعمالها في الفنون الشفوية من مسرح وسينما وأغنية وفكاهة، على اعتمادها وسيلةً للتعبير الأدبي، سيما بعد اختيار حرف خاص بها، عن طريق الترجمة والإبداع. بل قد ينتشر استعمالها، بشكل أو بآخر، في الإدارة وتحت قبّة البرلمان. قد نسمع يوماً مسؤولاً يخطب بالعربية مع ترجمة فورية إلى الأمازيغية أو العكس.

كل هذا من قبيل الممكن المستطاع. وعلينا أن نستعدّ له نفسانياً وتنظيمياً. لكن ما لا يسع أحداً إنكارُه هو مجموعة من النتائج المترتّبة ضرورةً على هذا التطور:

أولاً الكلفة الاقتصادية التي ستكون عالية جدّاً وإن صعب تقديرها اليوم.

ثانياً التمايز المتزايد على مستوى النخب وولاءاتها. ما قلناه في حق الحَرف ينطبق على اللغة والثقافة. الحركة توحيدية من وجه (تركيز الهوية الأمازيغية أينما وجدت) وتفريقية من وجه، إذ تمدّ

بعلم ورمز كل من يختار المخالفة والمغايرة.

ثالثاً إعطاء فرصة ذهنية للغة عصرية أجنبية لكي تكتسح المجال الثقافي المغربي إذ اللجوء إلى مثل هذه اللغة ضرورة ملحّة في عدة مجالات.

الحركة الأمازيغية إفراز لوضع تاريخي معيّن يتميّز بالخصاص والنقص. والنتائج المذكورة آنفاً هي من آثار هذا الوضع البئيس. هذه حقيقة لا نفع لأحد في إنكارها. ما يطالب به أصحاب الدعوة قد تحقق للغات أخرى منذ قرون. أمر واضح في مسألة الحَرف. نختار حرفاً لكتابة لغة في وقت يُتكلم فيه عن نهاية عهد الكتابة. كل ما واجه اللغة العربية (التي لم توفق هي الأخرى في اختيار حرفها) للانتقال من ثقافة وسيطية إلى ثقافة حديثة من صعوبات لم تتغلب على جميعها بعد قرن ونصف من الجهد، ستواجهه اللغة الأمازيغية لا محالة.

الحرف يخدم اللغة واللغة تخدم الثقافة والثقافة تخدم المجتمع. هل يظن أحد أن الطفل المغربي سيكتفي بالأمثال والحِكم والأشعار، بالقصص الوعظي والمسرح الهزلي، بثقافة فولكلورية؟

نعلم اليوم ما انتهى إليه أمر التعريب، تقاسم المجال الثقافي بين لغتين، وهذه الازدواجية غير المعلنة موجودة في المغرب والمشرق العربيين على حدّ سواء، رغم ما يعتقده الكثيرون. الأسباب نفسها تولد النتائج نفسها في حال تحقيق البرنامج الأمازيغي.

إما يتجزأ الحقل الثقافي ثلاثياً وهو ما عرفته منطقة شمال أفريقيا في معظم فترات تاريخها. فتتساكن الأمازيغية والعربية ولغة أجنبية. وإما يختزل إلى قطبين فقط، الأمازيغية ولغة أجنبية من جهة والعربية

ولغة أجنبية قد تكون هي الأولى وقد لا تكون. يميل بعض المعربين إلى إبدال الفرنسية والاسبانية بالإنجليزية، لغة الاقتصاد والتكنولوجيا، انسجاماً مع الوضع المشرقي. وسيميل بعض دعاة الأمازيغية، اتباعاً للمنطق نفسه، إلى إبدال العربية بالفرنسية لدوافع واضحة.

بوادر هذا الاتجاه ظاهرة من الآن.

27

الدارجة (العامية). ناقشتُ سنة 1959 في درس الأستاذ رجيس بلاشير بالسوربون مسألة اللغة المحكية أو العامية والتي نسمّيها نحن «الدارجة» ترجمة للعبارة الفرنسية (arabe courant)، وبعد أن لخصت ما قيل، قديماً وحديثاً، في الموضوع، وهو كثير متشعّب، أكّدت أن ما يمنع هذه اللغة من أن تمرّ بالتطور نفسه الذي مرّت به اللغات الأوروبية المنحدرة من اللاتينية، فتنفصل عن العربية الفصحى المُعربة، هو بالضبط الحرف. لو أبدل هذا الحرف باللاتيني الذي يضبط المصوّتات، لتمّ الانفصال حتماً. ووافقني بلاشير على هذا الاستنتاج.

ثم علمت فيما بعد، عن طريق هنري لاوست، أن إدارة الحماية الفرنسية كانت تنوي أن تجعل الدارجة لغة رسمية في المغرب، جنب البربرية. واستدعت لهذا الغرض عدداً من المختصّين في اللّسانيات ومن دارسي اللهجات، فأجمعوا على أن المشروع فاشل لا محالة.

بعد الاستقلال دعا بعض المثقفين المفرنسين إلى اعتماد

الدارجة لغة للتعبير الأدبي. كانوا يدعون إلى ذلك ولا يطبقونه أبداً. ظلّت الدارجة تستعمل، كما كانت دائماً، في الفنون المحكية: الأغنية، الكلام الموزون، المسرح الهزلي، اعتمدت في الإذاعة ثم في التلفزة، وكذلك لأغراض تربوية، سيما في محاربة الأمية. لكن لم يحاول أحد من أنصار الدارجة عندنا ما حاوله سعيد عقل في لبنان أو محمد تيمور في مصر.

ما تفرضه الممارسة الحالية، مدعومة كما قلت آنفاً بالتقنيات الحديثة، هو اعتماد الدارجة في كل ما هو شفاهي، مهما تكن الوسيلة ومهما يكن المقام (الشارع، البيت، البرلمان، المدرسة، المعمل..)، واعتماد الفصحى فيما هو فكري، فحصي، تأملي، رمزي، أكان أدباً أو فلسفة أو علماً أو تقنية..

وبسبب الاشتراك في الحرف، إن الفرق بين اللغتين يزيد أو ينقص. عندما تُرسم الدارجة فإنها تُفصّح بالضرورة. كل قارئ يستطيع أن يجرب ذلك بنفسه. وعندما تقرأ الفصحى جهراً، عندما يُحوّل الحرف إلى صوت، فإنها تقترب حتماً بالدارجة، إذ تحذف أو تختزل الحركات. لولا ذلك لما أدركنا في الحين أن المتكلم بالفصحى مصري أو خليجي أو تونسي أو مغربي.

يشارك بعض أنصار الدارجة دعاة الأمازيغية القول إن الغرض ليس ثقافياً وحسب، بل هو اجتماعي وسياسي، إذ يرمي إلى ردم الهوّة بين الطبقات، محو الأمية، التخفيف من ثقل التراث الكلاسيكي المُشبع بالقِيم العتيقة، عرقلة تأثير الفضائيات الظلامية.

الهدف نبيل. إلاّ أنه قد يتحقق بطريق غير ترسيم الدارجة مع ما يتبع ذلك من سلبيات ذكرناها في حق الأمازيغية. قد يتحقق

بـ «تعميم» الفصحى، وهذا التعميم، إذ حصل بالفعل، قد يتطور إلى حدّ أن تتميّز الفصحى المغربية عن غيرها تميّز الإنجليزية الهندية عن الإنجليزية الإنجليزية. والعملية هذه ليست أكثر صعوبة من التي يدعونا إليها أنصار الدارجة لو كانوا صادقين.

أقرب حالة لما نعيش هي حالة اليونان في العصر الحديث. لمدّة طويلة تكلّف الزعماء والأدباء اليونانيون تقليد خطباء وكُتّاب عصر أثينا الذهبي. تكلموا لغة لم يفهمها إلا دارسو الآداب الكلاسيكية من وطنيين وأجانب. طالب الكثيرون باعتماد العامية، الديموتيك، دون جدوى. ثم بعد قرن ونصف من استقلال اليونان، أُنجز المطلب على يد حكومة اشتراكية وأصبحت اليونانية العامية هي اللغة الرسمية.

متى حصل ذلك؟ عندما تطورت العامية إلى مستوى جعلها قادرة على استيعاب شعر كفافي وروايات كازنتساكي.

لغة التواصل. اللغة عُملة. بعضها محدود وبعضها واسع الرواج.

من يتكلم الأمازيغية فقط كمن يملك نقود سوس. من يتكلم العربية المغربية كمن يملك دراهم حسنية. من يتكلم الفرنسية أو الاسبانية كمن يملك الفرنك والبسيطة (قبل وجود اليورو). ومن يتكلم الإنجليزية كمن يملك الدولار. واضح ماذا يستطيع أن يقتني كل واحد من هؤلاء.

المطلوب منا، في وضعنا الحالي، إذا استمعنا إلى دعوة مَن

صناعتهم اللغة أو الأنثروبولوجيا الثقافية وليس الاقتصاد، هو أن نملك كل هذه العملات. هل هذا الأمر في مقدورنا؟

وإذا لم يكن، فالنتيجة الحتمية أن يتجزأ المجتمع تجزئة جديدة تضاف إلى التجزيئات السابقة والتي أشرنا إليها عند كلامنا على التربية الأولية.

قلنا إن الوضع سيختزل على الأرجح في ثنائية: أمازيغية/ فرنسية أو أمازيغية/ اسبانية من جهة وعربية/ فرنسية أو عربية/ إنجليزية من جهة ثانية. لكن إذا كان التمايز أمراً متوقعاً فالتعايش ضرورة قائمة. على أي أساس؟ على أساس العملة الأكثر انتشاراً وقبولاً، أي على أساس اللغة الملازمة لتلك العملة.

قد تكون في المستقبل لغة أمازيغية منمطنة موحدة. أما اليوم فإنها لا توجد وظيفياً، كما لا توجد وظيفياً دارجة مغربية. لو كانت لما ميّزنا الحضري والبدوي، الشاوي والهلالي، إلخ. والاختلاف في النطق والتعبير والذوق والهيبة والنفوذ، عندنا كما عند غيرنا، في المغرب كما في فرنسا وأمريكا، هو الذي يحتّم وجود لغة جامعة، تذوّب الفوارق الدالّة، العوارض المشخّصة. لذا لجأنا إلى الفصحى المعربة في مرحلة وظرف، ثم إلى الفرنسية في مرحلة وظرف، وربما إلى الإنجليزية في مرحلة وظرف. تتركز اللغة الأجنبية ليس فقط لعوامل علمية واقتصادية، كما يُقال عادة، بل لدوافع اجتماعية ونفسانية قوية. واقع لا ينكره إلا معاند أو غبي. ليست اللغة الأجنبية لغة انفتاح وحسب، بل هي أيضاً، وربما قبل كل شيء، لغة تقارب وانسجام.

ماذا يكون وضع الهند لولا الإنجليزية؟

الأمّية. لـ ثانية أسباب عدة يعرفها المتخصصون وينقلها الساسة والصحفيون. يقول الكثيرون عندنا إنها مقصودة. قد يكون. لكن القصد هنا يعني فقط رفع اليد أي ترك الأمور تجري على العادة. والعادة تعني عوامل موضوعية.

تكلمنا على الحرف. يحلو لنا أن ننفي دوره السلبي، مستظهرين بمكاسب التكنولوجيا المعاصرة التي تساوي بين الرموز، أياً كانت، أو بنجاحات المجتمعات الآسيوية دون اعتبار لوجود خصوصيات قد تستدرك السلبيات التي أشرنا إليها.

تكلمنا كذلك على التعدّد اللغوي. نركز دائماً على إيجابياته ونسكت عن سلبياته.

تكلمنا على مستوى الثقافة المرتبطة بهذه اللغة أو تلك. نتمسّك بمقولة تساوي القيم الحضارية دون التفات إلى مجالات لا ينفع فيها نفي التفاوت كالاقتصاد وعلوم المادّة والتقنيات.

نقول ضمنياً إن الأمّية حيثما عمّت تنافي السياسة بالمعنى الحديث. تدبير وضع الأمية هو في الحقيقة لاسياسة، أي مناقض للسياسة العقلية النظرية، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. واقع الأمية واحد، لكن الظروف والعوامل تختلف من وضع إلى آخر، وبحسب هذا الاختلاف تصعب أو تسهل محاربتها.

يُقال: انظروا ما حصل في كوبا. وجدت الإرادة السياسية وفي ظرف وجيز، رغم حدوث ضائقة اقتصادية خانقة، قضي على الأمية حتى لدى أحفاد الأقنان والعبيد. نعم العزيمة ضرورة، التجنيد

الجماعي مؤثر، لكن كوبا جزيرة صغيرة، ساكنتها قليلة، اللغة الأسبانية، الحرف اللاتيني، الانسجام الاجتماعي محقق بعد رحيل النخبة الوافدة والمحلية.

أمام كل واحد من هذه العوامل لنضع ما يقابله، يخالفه، في حال المغرب. أوّلا يتحول الإيجابي إلى سلبي، المساعد إلى معوق؟

حق وصواب حفظ الحرف العربي؟ ما الثمن؟

حق وصواب حفظ ثقافة الفصحى؟ ما الثمن؟

حق وصواب حضانة وتطوير الأمازيغية؟ ما الثمن؟

حق وصواب اعتماد لغة أجنبية كوسيلة للانفتاح والانصهار؟ ما الثمن؟

المطلوب ليس بالضرورة التنكر لميراث الماضي، بل التعامل معه بواقعية وتبصّر.

30

أحرار نحن؟ عندما نتّخذ موقفاً سياسياً، هل نفعل ذلك بمحض إرادتنا؟ طرحت هذا السؤال على نفسي في ختام النقاش المشار إليه في البدء.

صافحني الشاب وابتعد. لاحظت أنه يكمع. سألت: أمن أثر مرض؟ ردّ: من فعل الحرّاس. عامل اختيار آخر يضاف إلى عوامل الإرث، إلى تربية الأم.

فارقني الشاب دون أن يسألني عن هويتي. لو نعمل لفهم بكيفية

أوضح منحى ملاحظاتي. ومن جانبي لو كنت سألته عن هويته لأدركت ما وراء أجوبته. تحاورنا كما لو كانت المشاكل التي خضنا فيها ثقافية صرف، مع أن كلانا كان يعلم علم اليقين أنها سياسية في العمق، وأن كل واحد منا يرى الأمور من زاوية يتحكم فيها الطبع والإرث أكثر من التأمل والعقل.

المنطلق هو التنوع والاختلاف بشتى أشكاله وصوره. ينجم عنه نوع من الصمم. هناك خطاب وهناك تواصل، لكن في مدار ضيق. نسمع من المحاور ما نودّ أو نستطيع أن نسمع. وقد نختزل ما نسمع إلى ما هو تافه نافل. مكوّنات السياسة عندنا هي في الوقت نفسه موانع السياسة.

المدار العمومي حيث يكون التجمهر والتشاور، حيث تُلقى الخطب، حيث يتمّ التواصل والتبليغ، حيث يتحقق التوادد والتآخي، حيث ينفسح الأفق ويتطور الانتماء، حيث تتحول العظوية العفوية الطبيعية إلى تبصّرية اختيارية، إما منعدم وإما محدود. والسبل الموصلة إليه قليلة وفي الغالب مطموسة.

إلى عهد قريب كنا نأمل ونتوقع أن الاقتصاد والعلم والتقنيات، أن التعليم والممارسة، ستعمل حتماً وبالتدريج على إيجاد هذا المدار العمومي في حال الانعدام وتوسيعه وتعميمه في حال الضيق والانسداد. لكن تطور التقنيات، تقنيات التواصل بالذات، صارت في الاتجاه المعاكس، كما تعمدت تكذيب التنبؤات المفيدة لنا، زادت من عزلة الفرد، فعاد مرغماً إلى حضن الطبيعة، إلى القبيلة والإخوانية والأسرة، عاد إلى روابط الأمومة. ضاق مجدداً مجال الاحتكاك والالتحام بعد أن اتّسع قليلاً لبرهة وجيزة.

31

القطام. تبدأ النظرية في مجال السياسة بنقض هذه المسبقات. هل تلغيها فعلاً؟ بالطبع لا. النظرية مرحلة فقط في عملية الفهم. الهدف منها توضيح المفاهيم قبل العودة إلى الواقع المشاهد.

الأمر واضح عند كبار المنظّرين جميعاً، من أفلاطون إلى هيغل. وإن حصل خطأ في التأويل فمِن القارئ. والدليل هو اهتمام الكل بالتربية كعلم وكممارسة.

عندما نسأل: ما السياسة؟ فهذا يعني ضمنياً أن السياسة موجودة وأننا نريد أن نوضح، لغيرنا ولأنفسنا، فكرتنا عنها. من هنا أسلوب المحاورة الغالب على التأليف السياسي. هناك سائل وهناك مجيب. المجيب هو من يمثّل دور الإنسان المجرّد، الحر من كل ارتباط. أما السائل فإنه بصيغة السؤال يكشف عن هويته. هو فلان ابن فلان، من المنطقة الفلانية. أبوه قائد أو شيخ أو تاجر أو قاضٍ إلى آخر الحيثيات التي فصّلناها آنفاً.

المحاورة أو المناظرة هي في الحقيقة مناجاة. مناجاة بين المتصل والمنفصل، المقيّد والمحرر. الإنسان المرتبط، المتشبث بعلاقات النشأة، يتحرر ذهنياً ويحاور ذاته.

لحظة النظرية هي بالضبط الكشف عن هذه القدرة على الانسلاخ عن كل المؤثرات الموروثة والمفروضة.

لا يعنينا هنا تعيين اللحظة، تعريفها ونعتها، يكفي أن نرصدها.

بمجرد أني أسأل: ما السياسة؟ ما السلطة؟ ما السيادة؟ ما

الأمر؟ ما الكلمة؟ فذاك يعني أن حادثاً ما قد حدث.

قاطعة نسجلها في كل مجتمع يتسيّس.

32

الثنائية مجدداً. أشرنا في مقطع سابق إلى فطام، انفصال وتجريد، وفي مقطع آخر إلى فجوة ونقلة، تقابل وتعارض. هذه تمثيلات وتشبيهات للتعبير عن ازدواجية قائمة باستمرار بين التنوع القائم والوحدة المنشودة.

قد تُفرض الوحدة بكيفية من الكيفيات، وهو ما لا ينفكّ يحدثنا عنه التاريخ، لكن تلك الوحدة لا تلغي أبداً، حتى وإن ادّعت ذلك أو سعت إليه، التنوع الأصلي. ثنائية التنوع والوحدة قائمة معاً في الواقع وفي المتخيل، في الراهن وفي المرتقب.

تعريفاً الوحدة مجردة متعالية، لكنها، عملياً، مجسّدة. في أي شيء؟ في الدولة وآلياتها المختلفة من جيش وإدارة وحكومة وقضاء وإمامة، إلخ.

الوحدة المجسدة نسمّيها نحن دولة، مع تفريغ اللفظ من دلالته الاشتقاقية. ويسمّيها غيرنا، ممن نفهم كلامهم بوليس (مدينة)، رس پوبليكه (جمهورية)، سطاطو ـ سطيت ـ ايطا (هيئة)، موناركيا (مُلك). كل لغة تنطلق من المجرب الملموس لتجرد منه فكرة.

القاطعة التي ذكرناها في المقطع السابق، والتي تشجع بل تؤهل المرء لطرح سؤال: ما السياسة؟ في صيغة ما، هي بالضبط تبلور

هذه الثنائية في الذهن: الاختلاف الموروث والوحدة المأمولة.

عندها تبدأ السياسة كنظرية وتتميّز عن السياسة كتدبير عفوي. تتباعد الإنسانية عن الحيوانية.

33

العرف والقانون. من المنطوق إلى المكتوب، من العادة إلى القانون (أو الشرع)، من التمايز إلى الانصهار، من التعدد إلى التوحيد، إلخ. كل هذا يسير في اتجاه واحد ويشير إلى هدف واحد.

من منظور هو تطور، ومن منظور آخر هو تقابل وتعارض. من جهة هو تجريد وتأويل، ومن جهة هو تنزيل.

لا حدّ لهذه الاعتبارات التي تشغل الفلاسفة.

قد يكون تطوراً عفوياً، فلا يشعر الإنسان بحصوله لمدة طويلة. ثم بغتة يتمعّنه ويدركه. لماذا لا نسمّي الحادث المباغت كشفاً وصاحبه كاشفاً أو بلفظ مرادف؟ أوَلم يفعل ذلك القدماء في الماضي البعيد؟

نستعمل اليوم عبارة دولة القانون ونغفل أن القانون، حسب النظرية، هو الدولة وأن الانفصال بين المفهومين حادث تاريخي، ناتج عن ضرورة التجسيد.

القانون مجسد دائماً في دولة. ولأسباب طارئة، قد تختزل هذه في فرد، فيقول أنا الدولة وأنا القانون. فتُنسى العلاقة المؤسِّسة. إلى حين.

التأمل يعود بنا إلى الأصل.

نظرياً، قبل الشكل يوجد المفهوم، قبل الدولة يوجد القانون، إذ كان، تاريخياً، قبل القانون عادة [معروف، عرف].

القانون هو التحكم في العادة.

34

المُلك. ماذا وراء ألفاظ مختلفة مثل پولتيّا (politeia)، رس پوبليكا (république)، كومنولث (commonwealth)، إلخ؟ فكرة مجردة نحاول التقرب منها بعبارات مثل الشأن العام، أو المصلحة، أو السعادة.. نحوم حول الفكرة ولا ندركها إلا بالنبش في التاريخ وعلم الأجناس، إذ العبارات الدالّة على ما نريد لا تكاد تحصى.

قلنا إن الفكرة تتجسّد بالضرورة وشكل التجسيد خاص بالمجتمع المعني، كبُر أو صغُر، تطوَّرَ أو ظلَّ على حاله الأول. فيغلب الاسم، اسم المجسّد، على المسمّى.

في لغتنا العربية، لكي نصل إلى المقصود، لا بدَّ لنا من التحليل والمقارنة. سيما مع ألفاظ اللغات التي ربطنا بها التاريخ. وبالتالي لا بدَّ من تجريد اللفظ المستعمل لدينا (مُلك أو دولة) مما علق به من ظروف اجتماعية وتاريخية. اللجوء إلى القاموس، كما يفعل الكثيرون، إذا بدأنا به، يحيد بنا حتماً عن الصواب. نعم الدولة تداول والمُلك امتلاك، لكن في التاريخ، عبر الزمن، عند تلاحق الأحداث. فهذا المعنى مستخلص، ملحق، وليس الأصل.

عندما نقول مع ابن خلدون الدولة تداول (تناوب)، تداول ماذا؟ السلطة؟ النفوذ؟ المنفعة؟ كل ذلك لاحق، ناتج عن ضرورة سابقة وهي تجسيد القانون العام، القاعدة الموحّدة المسيطرة على عادات متباينة.

إذن عندما نقول في البداية كان المُلك، في هذه البقعة أو في تلك، لا نسوق ذلك كواقع تاريخي، مع أن الأمر كذلك، بل كسابقة منطقية. المُلك هو القانون، ومن هنا ارتباطه بمفهوم التنزيل، عندنا كما عند غيرنا ومنذ بداية التاريخ المكتوب. لنسأل في هذه النقطة بالذات المؤرخين وعلماء الأجناس.

في اليونان، ولقرون عدّة، كان يُنظر إلى اسبارطة كمثال المدينة المنظمة المستقرة. وكان يُقال إن ذلك يعود إلى خطوة أقدم عليها واضع دستور المدينة، لوكورغوس. بعد الانتهاء من تحريره (أي الدستور) بعث به إلى كهنة دلفه للاستشارة والمباركة. فجاء الجواب بالموافقة والاستحسان. ويستنتج المؤرخون: بهذه الطريقة الذكية جعل لوكورغوس من كل من يخرق قانونه عاقاً كافراً.

القانون، مفهوماً، هو موضوع ومنزل في آن.

يحصل التمييز عند التجسيد فقط، إذ لكل حالة تجسيد ظروفٌ خاصة.

35

دولة الواحد. أبسط وسيلة، أقربها إلى الذهن، لتجسيد القانون العام، المسيطر على العادات الخاصة بكل جماعة عرقية أو

لغوية أو ثقافية، هي التفريد، أي إضافته، فعلياً ونظرياً، لشخص بعينه. فيصبح «عين» القانون. بعد ذلك، بالمزاولة والاستصحاب، سيملك كل شيء في المتناول ويجعل من نزواته أمراً وقانوناً.

يحصل هذا لاحقاً. أما الأصل فهو ما قلنا. في شخص الملك تتوحّد الإرادات، الأرضية والسماوية، المكشوفة والمستورة.

لهذا السبب المَلك لا يملك حقاً أي شيء إذ هو بشر لا كالبشر كما هو بشر كالبشر. التناقض حاصل ومقبول، ملموس ومتجاوز. الملك مسؤول وغير مسؤول، قوي وضعيف، حامٍ ومحمي، قادر وعاجز، منجب وعاقر، إلخ.

هذا هو المَلك في البدايات، في اليونان وفي روما، حيث نجد تعبيراً صريحاً على كل هذه الحيثيات، وفي غيرهما من بلدان الدنيا، كما اكتشف ذلك علماء الآثار.

قد يذهب البعض إلى القول إن التجسيد ملازم للتشخيص في مجال السياسة، مهما تطوّرت، إذ نلاحظ الأمر نفسه اليوم في المجتمعات الأكثر تطوّراً وتفنّناً. قد يكون. لكن علينا أن نتشبّث نحن ببداية المسلسل حتى نحافظ على وضوح المفهوم ولا نخضع لما يشير به الاشتقاق العربي. لا بدَّ من التمييز بين المُلك كضرورة حُكمية، كمفهوم منطقي، والمُلكية كنظام متطور، يطابق فيه المعنى مضمون اللفظ، أي الامتلاك والانفراد.

أفضل لنا إذن أن نتكلم لاحقاً على **دولة الواحد**. حتى لا يختلط علينا مُلكية الاستبداد ومُلكية المَلك الذي هو الأصل والأساس

36

الغصب. معلوم اليوم أن ما نقرأ في الأخبار عن أوائل روما أو أثينا أو اسبارطة ليس تاريخاً بالمعنى الدقيق، أي حوادث موثّقة، بل هي تأويلات لأغراض تعليمية، مثلها مثل الملاحم والمسرحيات.

تُحدثنا هذه الأخبار عن تخاذل وانحطاط، عن تحول الملكية إلى استبداد غاصب. وذلك بتأثير من النوازع النفسية، عندما يتغلّب الطمع والعدوان على الولاء والقناعة.

واضح أن القرآن يسير في الاتجاه نفسه. لا يذكر ملوكاً عدولاً أفاضل بل طغاة متكبرين مستبدين، وينعتهم بألقاب العموم كفرعون. أما سليمان فهو نبي قبل أن يكون ملكاً.

الكلام في القرآن على مرحلة لاحقة من التطور، على الملكية الظالمة الاستبدادية، تلك التي يفضّلها كُتّابنا على اعتبار أنها النظام الطبيعي لرعاية الناس، أي لسياسة الإنسان الحيواني، والتي تشكل الذهنية العامة في مجتمعاتنا عن طريق التربية النظامية التقليدية.

قال لي مؤخراً أستاذ اسباني: الملكية محكوم عليها بالاندثار. قلت: وما قولك في إحيائها عندكم بعد عقود من الجمهورية والدكتاتورية العسكرية، وإحيائها في إنجلترا بعد ثورة 1648، وفي فرنسا بعد مرور ربع قرن على محاكمتها وإعدام آخر ممثليها؟ ردّ: تعود، أو بأحرى تُعاد، وهي مقصوصة الجناح، مغلولة اليد، منزوعة السلطة، محدودة النفوذ. تعود وهي ظل وشبح بالنسبة لما كانت. أما الملكية المطلقة، ظِل اللّه على الأرض، محمية بالسيف وحامية الدين، التي تسأل ولا تُسأل، تأمر فتطاع، تتصرف كما تشاء في

الأموال وفي الرقاب، فتلك تندثر بالضرورة كما، بالضرورة، تتقلص الأمية وتفرغ الأرياف وتضمحل الزراعة ويقل التدين، إلخ. قلت: خلاصة دعواك أن للملكية، حسب تعريفك لها، شروطاً وأسساً ومقومات. ما دامت الشروط حاصلة قائمة، فالملكية حيّة قوية مُؤثرة. وإذا ما انتفت تلك الشروط والمقومات، تحولت الملكية من شكل إلى آخر. هذه دورة سبقتها دورات في الماضي، وهي جوهر التاريخ المغربي.

وأي شخص مطّلع يقول العكس؟

37

الملَكية المغربية. نقرأ عند الأخباريين: إدريس إمام وكذلك مؤسس الدولة الموحدية أو السعدية، ابن تاشفين أمير وكذلك حكام مغراوة وزناتة، يعقوب المنصور خليفة وكذلك الرؤساء الفاطميون، أبو الحسن المريني سلطان وكذلك إسماعيل العلوي. واضح أن هؤلاء الأخباريين يتحاشون استعمال لقب ملك لما التصق به، في القرآن، من طغيان وجبروت.

بالنسبة للدولة العلوية إسماعيل سلطان وسليمان إمام. قيل عن هذا الأخير إنه سلطان العلماء وعالم السلاطين. يُنظر إلى الأول كقائد جيش قبل أي شيء آخر. اقترن اسمه بالسطوة والتعسف. فأدى حكمه «القاسي» إلى سيبة عارمة دامت ثلاثين سنة لم يقم بعدها للمغرب قائمة.

لا غرابة، في هذه الظروف، أن يعتمد سليمان على «الشرف» وعلى «الشرع»، إذ لم يكن بيده قوة رادعة. ونجح نسبياً في مسعاه،

كما نرى ذلك في حروبه مع بربر الأطلس المتوسط.

ورث محمد الخامس عرشاً تحت وصاية أجنبية. لا تصرف له في أي من آليات الدولة. الجيش، المالية، الإدارة، العلاقات الخارجية. لم يحتفظ حقاً إلا بإدارة الأملاك المخزنية، الأوقاف، المحاكم الشرعية والتعليم الأصلي أي الديني. بل مُنع حتى من الاتصال المباشر بالقبائل والزوايا وأعيان المدن.

ماذا بقي له سوى كسب «ولاء» الشعب من فوق رأس هذه الهيئات والتنظيمات التقليدية؟ فأحيى مراسم «البيعة» وضمّنها مفهوماً جديداً. وهو ما سمّي في كتابات الوطنيين بالعهد المقدس. تعهّد بالعمل، مع غيره، على استعادة الاستقلال وسنّ الدستور.

صفقة شبيهة بصفقات كثيرة أبرمت في بلدان أخرى، مع اختلاف الظروف وشخصية المتعاهدين.

في حياة محمد الخامس تحقق الاستقلال وظل الدستور مجرد وعد.

جاء خلفه الحسن الثاني، فتصرف، لدوافع خارجية وداخلية، كما لو كان تعارض بين الأمرين. منح دستوراً ثم ألغاه ثم عدّله حتى لا يمسّ في شيء أستئثاره بالمبادرة، بالأمر والمنع، بالعقد والحلّ. استمع باستمرار لنصيحة ماكيافلّي: إذا كان لا بدّ من الاختيار بين أن يحبّك الشعب أو أن يهابك، اختر الهيبة على الحب لأنها أضمن لسلطانك. وحتى عندما تغيرت الأوضاع، خارجياً وداخلياً، واضطرّ اضطراراً إلى مسلك الاعتدال، ظل وفياً لعقيدته. عدّل الدستور مجدداً مع أخذ كل الاحتياطات اللازمة حتى لا يُنتقص من صلاحياته.

قلت في دراسة سابقة إن المخزن عندنا جيش و«نظام» وشرف وشرع وقيادة. الحاصلُ تطابقٌ بين النوازع النفسانية والهيئات الاجتماعية والتنظيمات السياسية والوظائف التي يقوم بها متولّي الأمر، فهو بذلك سلطان وأمير وإمام وشريف وقاضٍ.

نظَر الحسن الثاني كل هذه المعطيات. قال إنه بصفته ملك المغرب، وعكس الموقف التقليدي المشار إليه آنفاً لم يتردد أبداً في إعطاء اللقب مضمونه الحرفي، لا يسعه أبداً أن يتنازل لأي كان عن مسؤولية تسيير الجيش والشؤون الدينية والعدل والأمن الداخلي والعلاقات الخارجية.

نظرية معروفة. لها أنصار كثيرون في الماضي وفي الحاضر، حتى داخل الجمهوريات العريقة. تدّعي أن لا مُلكاً حقاً إلا بالملكية. وإلا فالأمر فوضى، بادياً أو خفياً. عاجلاً أو آجلاً تتجلى الفوضى في شكل ثورة عارمة أو أزمة مستعصية أو تمانع يُؤدّي إلى العجز والركود.

نحن إذن، باستمرار، بين خوف وأمل، بين مدّ وجزر، بين قبض وبسط.

المُلك واحد. الملكية أنواع. الصورة واحدة والمضمون يختلف من عهد إلى عهد ومن مجتمع إلى مجتمع.

الطغيان. بسبب تجربتنا الخاصة يرتبط دائماً في ذهننا المُلك بالاستبداد. لكن دراسة التاريخ المقارن تثبت غير هذا.

تختلف أسماء الحاكم الواحد من مجتمع إلى آخر، من لغة إلى أخرى ومن حقبة إلى أخرى. في اللغة العربية اللفظ الذي يدلّ على المفهوم المجرد هو لفظ سلطان إذ يشير إلى المهم في السياسة، أي القدرة على الأمر والنهي، على الإجبار، على الائتمار. السلطان، لغةً، هو الحامل والمحمول، الاستطاعة وصاحبها. أما النعوت الأخرى كإمام وأمير وخليفة، فإنها تشير إلى وظائف إضافية، قد تعزّز السلطان وقد توهنه.

لماذا نقدم، خلافاً للعادة، «سلطان» على «ملك»؟ للأسباب المذكورة أعلاه. منها ما هو عائد إلى المنحى القرآني ومنها ما يُستقرأ من التاريخ، إذ يحتفظ الملك بصبغة دينية، مجسّداً الجسر والوسيلة بين المرئي وغير المرئي، ما نسمّيه نحن بالبركة. من لا بركة فيه (الزغبي في تعبيرنا العامّي) ليس ملكاً حقاً حتى وإن كان سلطاناً. والسلطان قد يكون ملكاً حقاً وقد لا يكون، كما قد يكون إماماً وقد لا يكون.

صفة السلطان الأساسية أنه الحاكم الواحد، الذي يأمر ويُطاع لأنه يجسّد «الكلمة»، أي القانون العام، المسيطر على العادات والتقاليد.

بعد حين، بعد إعمال النظر وتجريد المعنى، قد ينفصل الحُكم عن الحاكم، القانون عن حامله. لكن في البدء، ربما قبل ظهور الخط والكتابة، لا حُكم إلا بالحاكم، لا سلطة إلا بوجود السلطان.

العبارة (أنا الدولة أو الدولة هي أنا) ليست عارضة، بل هي مبدئية وبدائية.

لا تهم هنا الأوصاف الأخرى، أن يكون السلطان صالحاً أو

فاسداً، خيّراً أو شريراً، فاضلاً أو رذيلاً، عادلاً أو جائراً. هذه النعوت المميِّزة، مدحاً أو قدحاً، تضاف للفظ العام لتخصيصه. إن كان لسان حاله يقول: أنا ربّكم الأعلى، في يدي حياتكم ومماتكم، إذا ربط سلطانه بالقهر فقط فهو متسلط، مستبدّ، طاغية (في تعبيرنا هو نمرود أو فرعون أو قيصر أو شاه أو خان إلخ). وإن قال أنا سلطان بتفويض ممّن هو فوق الخلق جميعاً فهو أمير، رئيس، قائد.

حكم الواحد متعدد الأشكال والمضامين. تاريخياً، الاتجاه هو من الملكية إلى الاستبداد، مروراً بالدكتاتورية الموقتة، والإمارة الدورية، والخلافة المنتخبة.. لكن هذا حادث يقع في لحظة معيّنة من تاريخ كل شعب. ثم بعد النُقلة، ما أسميناه بالفطام، يحصل تأرجح بين هذه الأشكال، حسب الظروف، بين القهر والإقناع، التخويف والترغيب.

التأرجح الذي نعيش في ظلّه منذ أجيال ليس خاصاً بنا.

39

الدورة. ذكرنا سابقاً ازدواجية مفهوم السياسة، وسنذكرها لاحقاً في مواضع كثيرة. نتدرج من مستوى إلى آخر، وفي كل مرة نواجه الازدواجية نفسها في مظهر جديد، علماً بأن الأصل فيها ثنائية الحيوان والإنسان، النفس والعقل، الملموس والمحجوب، إلخ.

لنتأمل هذا الثلاثي: الملك/ السلطان/ الطاغية.

هذه مفاهيم مستقاة من أمثلة تاريخية محددة، يذكّرنا بها الاشتقاق اللغوي، الحاضر بقوة في اللغة العربية.

حسب التحليلات السابقة الملك (الآمر، الحاكم، إلخ) هو

الوسيط والوسيلة بين قوى الطبيعة وما فوقها. يأمر بأمر ويحكم بحكم، يشرّع بعون وإلهام، تتداخل فيه قوتان، يرهب بواحدة ويستميل بالأخرى.

في السلطان تنفصل القوتان. فيصبح الأمر أمرين والكلمة كلمتين.. ينطق بهما شخصان أو شخص واحد في حالتين وربما في حُلّتين مختلفتين. دور السلطان (مقارنةً مع الملك) هو التميز، نظرياً وعملياً، بين الوسيلتين. الأمثلة على ما نقول كثيرة في التاريخ، شرقاً وغرباً.

أما الطاغية المستبد فما يجعله كذلك هو إهماله الكلّي للسلطة غير المرئية واعتماده الكلّي على حدّ السيف. ولهذا السبب حكمه غير مستقر مهما عظُمت قوّته ومهما طال أمده. تحصل بالضرورة ردّة بعد ثورة وفوضى.

نعود إذن إلى المُلك لكن بعد وعي. من لم يجرب السلطنة والطغيان لا يعرف حقاً معنى المُلك. ومن جربهما ولم يستخلص الدرس فإنه يعيش الدورة مجدداً.

ملك فسلطنة فاستبداد ففوضى فملك...

40

دولة القلّة. الأمثلة على دولة القلّة لا تكاد تحصى في التاريخ. بل يجوز القول إنه الحكم العادي والطبيعي، إذ من غير المتصوّر أن يحكم، حقاً وفعلاً، الواحد أو الجمهور. وإن حصل ذلك فلمدّة قصيرة.

نجد المنظّرين منقسمين إلى من يقول إن حكم القلّة هو الأفضل، ضارباً المثل باسبارطه وروما القنصلية والبندقية وهولندا وإنجلترا، ومن يؤكّد أنه الأسوأ والأفسد، مشيراً إلى تجربة قياصرة روما وسلاطين بغداد ودايات الجزائر.

الأسوأ هو النظام المتولد عن تفسّخ الاستبداد، إذ يكون هذا الأخير قد أفسد النفوس بتشجيعه الأرذل والأقبح فيها. عندها يُتكلم على حكم طغمة أو عصابة أو نصاب بتعبير ابن خلدون.

النظام الأقل سوءاً هو الذي يتلو أو يزامن حكم الملك. عندها يشار إلى دور البطانة أو الحاشية أو الأصحاب. يكون الملك هو الواجهة التي تتستر بها الجماعة الحاكمة. القلّة هنا مكوّنة من أهل الدار. تعمل داخل القصر أو بيت الإمارة. أما إذا كانت تعمل خارجه، لأن علاقتها بالمجتمع أقوى وأمتن، فإنها قد تستغني عن حكم الواحد. فتجسّد المُلك إحدى الهيئات الاجتماعية المعتبرة.

قد تكون هيئة الأشراف. فالنظام عندئذ أرستقراطي بالمعنى الضيق. وقد تكون هيئة العلماء (رجال الدين)، فيعرف النظام في الكتابات الغربية بدولة العدول أو القضاة، وفي المؤلفات الإسلامية بولاية الفقيه أو بالسياسة الشرعية. وقد تكون هيئة التجار (الأغنياء) كما كان الحال في أثينا وقرطاج والبندقية وجنوه وهولندا وانجلترا. الحاكم هنا، مهما يكن اسمه ونعته، مجرد منفذ لأغراض هؤلاء. من يمدح حكم القلّة ويثني على رشده وحلمه واعتداله وبُعد نظره يشير ضمناً إلى هذا الشكل بالذات. بل يجب القول إن النظرية السياسية، قديماً وحديثاً، نشأت في أحضانه، في أثينا وجنيف وأمستردام ولندن.

وقد تكون القلّة هيئة الفرسان المحاربين وهو النظام الذي ساد في أوروبا الفيودالية وفي اليابان وفي عهد المماليك في دار الإسلام. النظام الغالب اليوم في البلاد العربية ينتمي إليه عند التدقيق.

وقد تكون هيئة الخبراء أو العرفاء (في التعبير القديم)، أي جماعة من يتقن إحدى الصنائع. عرفت بعض مدن إيطاليا أواخر العهد الوسيط حكماً من هذا النوع. ودعا إليه بعض النظّار من متقدّمي الاشتراكيين مثل سان سيمون وبرودون، ومتأخريهم كذلك من أنصار تروتسكي. بل يوجد بين شرّاح أفلاطون من نحا هذا النحو. غالباً ما يعبّر اليوم عن هذا النوع بحكم التقنوقراط.

حكم القلّة إذن هو الغالب في واقع السياسة، بالمكشوف أو المستور، محافظاً على حكم الواحد أو مستغنياً عنه. يختلف نظام عن آخر باختلاف هوية القلّة. فهي في كل الحالات نخبة بالمعنى الحرفي، ينتقيها الحاكم بإرادته أو يفرزها المجتمع تلقائياً بواسطة النسب أو الإرث أو تميزها عن الجمهور المعرفةُ والمهارة.

النقاش الدائر في هذا الباب منذ القديم هو حول مفهوم النخبة. هل النخبة صفوة؟ هل «الشريف» شريف حقاً؟ هل «العالم» عالم حقاً؟ هل «العريف» عارف حقاً؟

السياسة هي المُلك ومن طبيعة المُلك التفويض، والتفويض يكون بالضرورة لعدد محدود من الناس. فإذا كان هذا هو ما تمليه الطبيعة، لماذا لا نعمل على أن تكون القلّة الحاكمة نخبة حقاً؟ كيف؟

بالقرعة، كما كان الأمر في اليونان وأوائل روما؟ قد تفي القرعة بالغرض بشرط أن تتساوى المؤهلات. وإلا كانت مخاطرة بإسناد

المسؤولية إلى من ليس أهلاً لها.

بالتصويت، كما استقر عليه الأمر أخيراً في أثينا وفي الكنيسة المسيحية وفي الديمقراطيات الحديثة؟ لكن التصويت المفيد يستلزم المعرفة وحرية الاختيار.

نصل إلى خلاصة مُجمع عليها. هي أن حكم القلّة هو النظام العادي وهو الأصلح كذلك إذا سبقه تقويم وتهذيب. عندها تكون النخبة السياسية (القلة الحاكمة) نخبة النخب، تلك التي تفرزها طبعاً الهيئات الاجتماعية. فهي إذن صفوة.

في نهاية التحليل يجب القول إن الحكم الأفضل ليس حكم القلّة (حكم الأشراف أو الفقهاء أو الخبراء..)، إذ هذا أمر واقع في كل الأحوال، بل هو حكم الأخيار، الأفاضل، العقلاء، مهما تكن الهيئة التي ينتمي إليها أصلاً كل واحد منهم. وهذا الحكم لا يظهر إلا بعد تثقيف وتهذيب.

حكم القلّة حاصل، ماضياً وحاضراً. منه الشنيع المرفوض ومنه المعتدل المحتمل.

حكم الصفوة، الأخيار الفضلاء، هو المرجو المرتقب. تحقيقه قريب أو بعيد، في هذا المجتمع أو ذاك، حسب إنجاز التربية ومدى الاهتمام بها.

41

دولة الجمهور (قديماً). الحديث عن الديمقراطية من نوع السهل الممتنع. نستهلّه بتساؤل ونختمه بتردد وريبة. هل الديمقراطية

واقع يُعاش أم هي حلم لا يتحقق أبداً ما دام الإنسان هو الإنسان، أي حيوان أنيس؟

أبسط طريق لتلمّس ما يريب في شأن الديمقراطية، واقعاً ومفهوماً، هو مقارنة نظامين قائمين يدّعي كلٌّ منهما أنه تجسيد للديمقراطية المثلى، أعني سويسرا الكونفدرالية وليبيا الجماهيرية. تجوّلْ في كلا القطرين، راقبْ أحوال الناس ومحيطهم الطبيعي، أنصتْ إلى ما يقوله الحكّام والمحكومون، سجّلْ ما يجمع البلدين (إن كان) وما يميّز بينهما، وعندها تخلص إلى معنى الكلمة، المتداخل الملتبس.

قلنا أقصر طريق وقد يتحول، عند التجربة، إلى الأطول والأشقّ، إذ كلما تعمّقتَ في أحوال البلدين، درستَ الماضي والحاضر، الاقتصاد والمجتمع، النفسانية والثقافة، العقيدة والسلوك، تشعّبتْ بك المسالك وتنوعت المصادر حتى لتتجمع لديك خزانة لا يخجل منها الباحث المتخصص. وفي نهاية الأمر ربما تجد نفسك أمام التناقضات نفسها التي تشعر بها وأنت تقرأ لأفلاطون أو روسو، هوبس أو مونتسكيو.

توجد في أصل كل هذا مغالطة يستحيل الانفلات منها.

ذكرنا في مقطع سابق أن نظام أثينا كان يتصف بحكم التجار، كان إذن حكم قلّة، إذ لم يكن يشارك في أخذ القرارات لا العبيد ولا الغرباء ولا النساء ولا العمّال اليدويون المنشغلون بكسب قوتهم اليومي ولا العاجزون عن البيان المقصّرون في فنّ الخطابة. هذا ما يؤكده المؤرخون.

لكن المنظّرين ينعتون هذا الحكم بالديمقراطي مجاراة لما ادّعاه

الحكّام أنفسهم، أثناء الحروب والمناظرات، لإقناع الأتباع. وفي خطبهم التجنيدية ربطوا باستمرار هذا النظام بالعقل والحرية والفضيلة. قالوا إن أثينا تمثل المساواة وروح الإنسانية في وجه اسبارطه الأرستقراطية حيث الأنفة والقوة والإكراه، كما تمثّل الحرية في وجه الفرس الخانعين المستسلمين كقطيع الخرفان لحكم الواحد المتعسف الفاسد، كما تمثّل الثقافة وضبط النفس في وجه سائر البرابرة الخاضعين المنفذين لأغراض ونزوات ملوكهم.

يخبرنا التاريخ أن معظم مدن اليونان، على ضفّتي بحر إيجي، وفي مقدمها اسبارطه، تحالفت مع ملك الملوك، حاكم فارس. وأن اسبارطه انتصرت على منافستها أثينا وعمّمت على مجموع اليونان حكم القلّة، في انتظار أن يبسط إسكندر المقدوني سلطان الواحد على الجميع. لكن لم يعلق في الأذهان إلا خطب بريكلس حول حرية أثينا ونظامها الديمقراطي ومرافعات ديموستنس ضد أطماع فليب، أب إسكندر، التوسعية. وذلك رغم أن كبار النظّار اليونانيين قالوا وأكّدوا أن الحكم في أثينا لم يكن أبداً حكم الجمهور بل حكم الغوغاء، مما جلب عليها الهزيمة والخراب.

ثم جاءت روما وانتسبت إلى اسبارطه. مع ذلك قالت مع خطباء أثينا أن لا حرية مع المُلكية وإن حكم القلّة فيها، حكم «الآباء»، هو برضى وتحت نظر العامّة (سكان الضواحي). قالوا إن حكم روما أرستقراطي في الظاهر جمهوري في الباطن.

أغرب من هذا أنه لما انقلب حكم روما من قنصلي إلى امبراطوري ثم إلى عسكري، وصارت القلّة الحاكمة طغمة بعد أن كانت بطانة ومن قبل جماعة نبلاء، ضغط «البرابرة» من جرمان وعرب

وبربر (أمازيغ) يقولون إنهم أحرار (بل جعلوا من الوصف اسم جنس)، وليسوا عبيداً مثل «السوريين» أو «المشارقة»، أي الفرس، وأن ملوكهم أمراء منتخبون وليسوا طغاة مستبدين.

يقول التاريخ إن إيران ويونان من عرق واحد، كلاهما آري، وإن الحكم، هنا وهناك، دائماً حكم قلّة. لا هو حكم الواحد (إلا في النادر ولمدّة وجيزة)، ولا هو حكم الجمهور (إلا في الأزمات الحادّة وعندها يتحول إلى فوضى)، وأن لا علاقة عضوية بين هذا الحكم والعقل أو الحِلم أو الفضيلة.

لكن النظرية، أي الأدب، ما يُقرأ ويحفظ، ما يستشهد به في الخطب، يقول العكس. يقول إن الديمقراطية يونانية غربية أوروبية من خصائصها العقل والاحتراس والاعتدال، وإن الاستبداد إيراني شرقي آسيوي من طبيعته العدوان والسفه والإسراف.

دعوى بدأت في القرن الخامس قبل الميلاد ولا تزال تروج إلى اليوم في افتتاحيات الصحف الغربية (بل الشرقية أحياناً) ولا نفتأ نسمعها من أفواه رجال السياسة في الغرب.

أمام هذه المغالطة كيف يمكن النظر في المسألة بدون تحيّز؟

دولة الجمهور (حديثاً). نترك الديمقراطية كواقع (أو لاواقع) تاريخي ونهتم بها كفكرة. هذا ما فعله المنظّرون المحدثون على رأسهم روسو الذي كان يفخر بأنه مواطن جمهورية جنيف.

أكانت أثينا التاريخية ديمقراطية أم ادعى خطأ خطباؤها ذلك،

يبقى قائماً أن دولة الجمهور تبدو، في العقل، الأقرب إلى الإدراك. أن يحكم المرء نفسه بنفسه أمر بديهي، أن يحكمه غيره، فرداً كان أو جماعة، فذاك يحتاج إلى تبرير وتأويل. من يحكم نفسه بنفسه بالتعريف حرّ عاقل محترس. من يحكمه غيره خانع قاصر، عاقل بعقل غيره وفاضل بفضل غيره. فهو بمثابة الحصان يلجمه الفارس والجمل يحدو به الحادي والقطيع يحرسه الراعي، تشبيهات يزخر بها قاموسنا السياسي منذ قرون.

من يعترض: الديمقراطية فكرة جميلة لولا أنها غير قابلة للتطبيق، حُلم يتلهّى به المفكّر الغرّ، يُجاب: إننا على كل حال في مستوى الفكر والنظر، وبالتالي نفترض أن الشروط قائمة والمعيقات الطبيعية متنفية. ما هي تلك الشروط في حال أثينا الأنموذج؟

أثينا مدينة، مادياً ومعنوياً. المواطن فيها يعرف بالنسب والسكن في آن. حافظت على التوزيع القبلي لأسباب تعدادية تجنيدية ثم زادت عليه توزيعاً آخر مدنياً محضاً، مبنياً على مستوى الدخل وبالتالي نوعية الحرفة أو المعاش. عمادها اقتصاد متطور أساسه النقد.

نطاق المدينة محدود، تدرك العين أطرافه من مرتفع ويقطعه الساكن في أقل من يوم، إذا اقترب العدو، ليلتجئ وراء الجدران.

اللغة موحدة، بل طيّعة سلسة غنية بسبب الامتزاج الناتج عن تعاطي الملاحة والتجارة. بها يسهل التفاهم والتواصل وتعود الخطابة صناعة تُلقّن وتُتقن.

العقيدة أيضاً موحدة. المعابد مخصّصة لآلهة مشتركة مع كل أبناء يونان بل مع كل الشعوب التي تتعامل معها أثينا. يكفي أن تطلق

اللفظ اليوناني على الإله الأجنبي حتى يتماهى مع المعبود المحلّي. المرجعية الفكرية والعقائدية واحدة، وهو ما يسهل التفاهم والتمثل عند سماع الشعر ومشاهدة المسرح. الأدب يهذّب باستمرار.

المجتمع في أثينا متجانس ومتضامن: التفاوت في الثروة موجود ومقبول لأنه يظل في حدود معقولة ولأن أصله معروف، إما تجارة وإما ملاحة وإما صناعة وإما إرث. المعوز في الغالب مملوك غير مواطن، والمواطن، حكماً، هو رجل حرّ عاقل مهذب ميسور، ذلك الرجل الذي يمثله بامتياز محاور سقراط.

وأخيراً **الهدف** من التجمّع في المدينة واضح معروف، هو الحفاظ على نظام المواطنة الذي يضمن الحرية والرخاء، إما سلماً عن طريق النفوذ المعنوي أو الإقناع في المناظرات، وإما حرباً لفرض نظام مشابه على الغير وهو ما أدّى في النهاية إلى الهزيمة.

في هذا الإطار أوّلت الديمقراطية الحديثة سابقتها القديمة. والتأويل له جذور في الواقع. هناك توافق واضح بين أوضاع أثينا وأوضاع جنيف الكالفينية، البندقية الكاثوليكية، هولندا البروتستانية، إنجلترا الأنجليكانية. الفارق البيّن يتعلق بالمساحة. لذا كانت جنيف جمهورية، هولندا رئاسية، إنجلترا ملكية..

وتواً نميّز بين الديمقراطية كوضع اجتماعي مستوفي الشروط (الرفه، التجارة، الحرية، المواطنة، التهذيب، الفضيلة، وحدة اللغة والعقيدة) والديمقراطية كشكل حكومي يختلف باختلاف الظروف إذ يفوض الحكم لفرد أو لجماعة معدودة، لمدة قصيرة أو طويلة، بالانتخاب مرة واحدة أو بالتصويت الدوري.

وتواً كذلك ندرك ما يوجد في سويسرا ويجعل ديمقراطيتها

ديمقراطية، وما لا يوجد في ليبيا ويجعل جماهيريتها ديمقراطية نظرية. في ليبيا الرفه ربما موجود لكن المهارة مفقودة وبالتالي الحنكة والخبرة. وحدة اللغة والعقيدة والثقافة متوافرة نسبياً، لكن «التهذيب» بالمعنى العام ناقص أو منعدم. لا تزال التربية الأولية، القبلية البدوية بالتحديد، هي المسيطرة على النفوس، المتحكمة في السلوك. تعميم التعليم محقق أو قريب من التحقيق، لكن «الأدلوجة» الديمقراطية، كما عرضها خطباء أثينا وورثها عنهم المفكرون المحدثون، أي تمثل الديمقراطية كنظام مدني متجانس، هذه الفكرة غير حاضرة في ما يقرأ يُحفظ يُتمثل به.

يقوم الخطيب في الندوات الجماهيرية ويقول ما يقول بالألفاظ والعبارات التقليدية، فتخونه هذه وتؤدي للسامع عكس ما يقصد القائل، لأنها لم تؤوَّل حسب المراد، ولمدة طويلة، حتى تتخللها معانٍ غير معاني التقليد.

لكي تكون الجماهيرية ديمقراطية يجب أن يخضع الجمهور لعملية تهذيب طويلة وشاقة، تستلزم همّة ومثابرة، دون الانشغال بما سواها من أوهام العظمة والنفوذ.

43

الصحة والفساد. حكم الواحد إما صحيح باستيفاء الشروط وإما فاسد بسقوطها. إما ملك فاضل وإما طاغية ظالم.

الملك الفاضل يروم الخير ويحكم بالعدل، زاده حب ورضى المحكومين. فهو الحاكم الفيلسوف كما توخّاه أفلاطون، وهو

الخليفة الراشد كما تصوره المسلمون، أو الملك العادل كما وُصف أنوشروان، أو المستبد المصلح كما تمناه فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا.

إذا انتفت الفضيلة انقلب الملك إلى طغيان، العدل إلى جَور، المهابة إلى رهبة والانقياد إلى خنوع.

الفضيلة هي مجموع الصفات الحميدة، في مقدمتها العلم والحلم والعقل، مجسدة في شخص واحد، إذ صلح صلح الكل وإذا فسد فسد الكل.

حكم القلّة أيضاً إما صحيح، حكم الأفاضل، وإما فاسد، حكم الأرذال (حكم طغمة أو عصابة). يتّسم الأول بالقناعة والاعتدال، الباعث عليهما العقل، ويتّسم الثاني بالجشع والتهوّر، الباعث عليهما الجهل.

في هذه الحال لم يعد الفضل مختصّاً بشخص، بل يتوزّع على كثرة، لكن الأفاضل يمثلون قلّة بالنسبة للمجموع.

وأخيراً حكم الجمهور أيضاً نوعان، صحيح هو الديمقراطية، فاسد هو الديماغوجية أي حكم الغوغاء. والغوغاء هم الجمهور الأمّي الجاهل غير المهذّب.

حكم الجمهور، تعريفاً، هو حكم الفضيلة المشاعة والعقل الموزع بالتساوي على الجميع. لا حاجة عندئذ إلى إقناع، إلى فنون الخطابة، إلى ترغيب وترهيب. المطلوب فقط التذكير والتوضيح. والسبيل هو البيان. الأمر برهان والسمع مصادقة.

إذا كان الجمهور من الرعاع الجهلة حلّت الديماغوجية. الحكم عندئذ تملّق، وممالأة، رشوة واستهتار.

هذا ما أدّى إليه النظر، قديماً وحديثاً، بعد فحص شهادة التاريخ في كل حالة يذهب المنظر إلى الحدّ والنهاية، وذلك باعتبار الضدّ. يفحص النوع الفاسد (حكم الطاغية، حكم الأرذال، الحكم الديماغوجي)، يشخص علّة الفساد، ثم يتخيل الأصلح.

أما التاريخ المروي فإنه لم يسجل قط حالة ملك فيلسوف ظل فاضلاً طول حياته وفي كل تصرفاته، كما لم يسجل قلّةً حاكمة اتسم كل أفرادها، دائماً وأبداً، بالعلم والحِلم. والأمر أوضح بالنسبة لحكم الجمهور.

ما يذكره التاريخ هو ملك أعدل من سابقه، وأقلّية حاكمة أبعد نظراً وأكثر احتراساً من غيرها، وجمهور، أحياناً، أوعى بمصالحه.

مسألة مقارنة ومقاربة.

44

التولّد والاستتباع. نظرياً قد نتصور بسهولة أن حكم الواحد الصالح، حيث الفضل كله مجسّد في فرد، يتلوه حكم القلّة بعد أن يتكاثر عدد الفضلاء، وينتهي بحكم الجمهور عندما تعمّ الفضيلة الجميع كما أن حكم الواحد الفاسد يعمل على إفساد البطانة، فتستولي على الحكم، طمعاً وغروراً، تحوّله إلى حكم العسكر أو الأغنياء أو الدجالين المتلاعبين بالدين. وعندما يتفشى الفساد ويعود ديدن الكل تنحلّ الدولة في فوضى عارمة.

الحكم الصحيح يعمم الفضيلة والحكم الفاسد ينشر الرذيلة.

هذا ما يوحي به النظر. أما التاريخ فإنه يكشف عن جدلية

متأصّلة، جدلية الفضيلة والرذيلة، الخير والشرّ. مِن تتبّعها ورصدِها نشأت فكرة الدورة المعروفة في مجال العلوم السياسية.

توجد في البداية ملكية صالحة. يدبّ إليها الفساد لأسباب عارضة، فتتغير من عادلة إلى جائرة. عندها يثور النبلاء الأخيار على الملك الجائر. يحكمون أولاً بالقسط ثم تسوء أحوالهم هم أيضاً. ينقلب حكم الأخيار (الأرستقراطية) إلى حكم الأغنياء أو حكم الأشراف (بالنسب لا بالحسب) أو حكم الخاصة الذين يقدمون مصالحهم الفئوية على المصلحة العامة. عندئذ تثور العامّة وتفرض على الخاصة اقتسام السلطة أو على الأقل مراقبة شعبية. يتجه الحكم إلى ديمقراطية محدودة، الشعب يحاسب والأقلية الحاكمة تقرر وتنفذ. تصلح الأحوال لمدة تطول أو تقصر، إلى أن يظهر بين الخاصة رجل طموح يتملق العامة ويدعوها إلى الاستئثار بالسلطة. ما إن يسقط حكم الخاصة حتى تفوض العامة المسؤولية لذلك الشخص بعينه تحت اسم دكتاتور أو أمير. يتظاهر أولاً بالعدل. الأمر الذي يغضب الغوغاء، فتثور عليه وتخلفه بمن هو أسوأ منه. تتوالى الانتفاضات، تعمّ الفوضى، فيسأم الناس ويحنّون إلى الأمن والاستقرار مهما يكن الثمن. يرضون بالاستبداد مع قليل من العدل وكثير من الظلم.

لا يوجد في التاريخ تسلسل بهذا الوضوح ولا توجد دورة كاملة متكررة. ظن اليونانيون ذلك لأنهم لاحظوا تواترات جزئية كثيرة بسبب كثرة المدن المستقلة ذات الدساتير المختلفة. فحذا حذوهم المنظّرون المحدثون. يبقى أن التواليات الجزئية، غير المكتملة وغير المتواترة، موجودة في التاريخ القديم والحديث، الشرقي والغربي

مما يعطي شبه أساس لنظرية تسلسل أنظمة الحكم التي يقرّ بها عدد من المؤرخين والفلاسفة والفقهاء.

تواجه الجميع مسألة في غاية الصعوبة.

إذا كان نظام الحكم في تحوّل مستمر: من مُلك شرعي إلى استبداد قهري، من مَلك عادل إلى آخر جائر، من دولة الواحد إلى دولة الجمهور، كيف يحصل الانتقال من وضع إلى آخر والعودة إلى الأول؟ إذا قلنا إن الفضيلة تغذي الفضيلة والرذيلة الرذيلة، كيف ينشأ حكم فاسد عن آخر صالح والصالح عن الفاسد؟ هنا فجوة عميقة كيف نتخطاها؟

الفجوة هي بالطبع بين الإنساني والحيواني، بين العقل والغرائز. نعود إلى الثنائية المشار إليها سابقاً.

الحكم فاسد بفساد الحاكم والمحكوم معاً، كما هو صالح بصلاح الاثنين. إذا كان تلازم وتماثل كيف يتم التولد والتناسل؟ كيف يخرج الليل من النهار والنهار من الليل؟

لجأ الفكر الحديث إلى فرضية الجدل الخلاق (الطبيعة جدلية عند هيغل، التاريخ جدلي عند ماركس). لكن قبل أن تسلّم هذه الفرضية كان اللجوء بالضرورة إلى الغيب. من هنا معادلة القانون بالشريعة المنزّلة والتشريع بالوحي. هذه ظاهرة عامة لأنها ضرورة منطقية.

أشكال الحكم الرذيل (السياسة الحيوانية) تعمم الشر، والفساد. تتولد بعضها عن بعض، الأسوأ عن السيء، ولا يضع حداً لهذا الشر وهذا الفساد إلا حكيم مُلهم أو نبي مُرسل.

أما العودة، أو الردة، من الخير إلى الشر، من الرشد إلى

السفه، من الصلاح إلى الفساد، من العمارة إلى الخراب، وهو الملاحظ في مجمل التاريخ، فذاك بالضرورة من عمل الشيطان.

45

اللاّدولة. أصل السياسة هو المُلك (السيادة أو الأمر أو الكلمة) والمُلك يتجسد في حُكم (دولة) الواحد أو القلّة أو الجمهور. في كل حال تبدو الفضيلة ركيزة صلاح الحكم واستقراره. إذا وجدت، في الفرد أو البعض أو الكل، كان الحكم صحيحاً، وإذا انعدمت فسد الحكم أكان بيد الواحد أو القلّة أو الجمهور.

ذهبنا في حكم الواحد إلى الأمثل وتصورنا حاكماً حكيماً، وفي حكم البعض تخيّلنا دولة الأفاضل الأخيار وفي حكم الجمهور تخيّلنا الديمقراطية. لماذا لا نخطو خطوة أخرى ونفترض حالة جمهور تهذّب منذ فترة طويلة، قمع النوازع الحيوانية، تعوّد على الفضيلة حتى عاد وكأنه من جنس الملائكة لولا أنه نال بالاكتساب ما هو عند الملائكة خلق وطبع. في هذه الحال ما الداعي إلى واعز خارجي، إلى قهر وزجر، إلى مُلك ودولة وحكومة، إذ ينتصف المرء لنفسه من نفسه، فيتماهى فيه الحاكم والمحكوم؟

تكون الدولة عندما يتميز الواضع والموضوع. الجمهورية هي الواضع، الديمقراطية هي الموضوع. إذا اتّحد الأمران فهناك حالة لادولة، وهو المعنى، الاشتقاقي والحقيقي، للفظ أناركية الذي نترجمه بالفوضى، بمعنى الفوضى المنظمة غير الداعية إلى حكومة.

يُقال: هذا تصور محض، خيال في خيال. نعم اللاّدولة خيال

كالمَلك الحكيم والنخبة الصالحة في كل وقت وحين والجمهور الفاضل متفرقاً ومجتمعاً. اللاّدولة خطوة زائدة على طريق التمثل والتنظير.

غلوها يكشف مدى خيالية كل سياسة عقلية، كل مدينة فاضلة.

46

الطوبى. في أواسط القرن التاسع عشر كانت «الديمقراطية» تعني بالضبط ما يشير إليه الاشتقاق اللغوي، أي حكم العموم. في معارضة واضحة للديمقراطية التمثيلية التي هي في الحقيقة حكم الملاّكين، أقلية تحتكر المال والثقافة. المرجع هو تجربة أثينا كما صورها الخطباء اليونانيون وأوّلها المحدثون على رأسهم روسو.

ما هو الجمهور الذي تتأسس عليه جمهورية تستطيع أن تكون ديمقراطية مستقرّة؟ بعد التأمل والنظر اتّضح أن الجمهور لا يكون إلاّ بالحرية والتهذيب والوعي والإرادة. وأن هذه الشروط لا تجتمع إلا في العامل المنخرط في الصناعة الحديثة.

البورجوازي محكوم بثروته، الفلاح بأرضه، التاجر بنقوده، الصانع التقليدي بأدواته، إلخ.

لم يقع الاختيار على العامل الصناعي الحديث بالصدفة، بل جاء في نهاية تحليل طويل معقد وسلسلة من المعادلات انطلقت من السؤال: من هو الإنسان الكامل المكوّن لجمهور حقيقي؟ انتهى التحليل بالحكم أن ما يفرزه، ما ينشئه التطور التاريخي العفوي، في عصر العلم والتقنيات، هو ذلك العامل بعينه، إذ يجد نفسه في وضع

لا يسعه فيه إلا أن يكون حرّاً، واعياً، مهذباً، متطلعاً إلى الأسمى. هذه الفكرة أجمع عليها كل «الديمقراطيين» بالمعنى الأصلي في القرن التاسع عشر الأوروبي. لكن النظرية لم تكتمل إلا على يد الماركسيين بعد أن شارك في تأسيسها عدد من الاشتراكيين على مختلف مشاربهم والنقابيين الثوريين والفوضويين.

خلاصة هؤلاء: لكي لا تبقى الديمقراطية مجرد دعوى لا بدَّ من إحالة القطيع إلى جمهور، وذاك لا يكون أبداً بواسطة التهذيب والتنوير كما ظن ذلك الفلاسفة، قديماً وحديثاً، لا بدَّ من أن يأتي التهذيب من التاريخ نفسه، من التطور الموضوعي، المستقل عن إرادة الأفراد، عن طريق الصناعة الحديثة وما خلفها من عقل وعلم وتقنية. تلك الصناعة هي التي تنشئ العامل العصري وتؤهله ليكون مكوّن الجمهور أساس الديمقراطية.

هذا البرنامج العملاق حاول لينين تطبيقه في روسيا. بعد جهود وتضحيات أخفقت التجربة وانهار النظام الذي كان، افتراضاً، يمهد الطريق لإنشاء نظام ديمقراطي عالمي موحّد. صدق الخصوم، بعضهم اشتراكيون ونقابيون، في قولهم إن المشروع متناقض في ذاته. إذا صحّ أن التهذيب يكون من التاريخ نفسه، فما معنى العودة إلى سياسة التنوير؟ في تلك الخطوة تحكّم واضح، إبدال التطور الموضوعي بالرغبة البشرية. الجمهور المطلوب يجب أن يتكون طبيعياً عفوياً تدريجياً في أحضان الديمقراطيات البورجوازية المتقدمة، لا في المجتمعات المتخلّفة القريبة العهد بالرقّ والقنانة، حيث تظل حيّةً مؤثرةً لعدة عقود التربيةُ الأولية، تربية الأمّ.

وكما تنبأ المتشائمون، لأسباب كثيرة لم يعد يجري الكلام

عليها اليوم، تحولت «دكتاتورية العمّال»، الموقتة مبدئياً، إلى حكم قلّة (أعضاء الحزب)، ثم إلى استبداد لم يلبث أن تفسّخ بعد موت المستبد وعجز خلفائه.

بانهيار التجربة البولشفية، هل اختفت الطوبى إلى الأبد؟ هذا ما يعتقده الكثيرون ولو لم يصرحوا به؟

من أين استنبطت النظرية الماركسية؟ من ينابيع الفكر الغربي. من هيغل وروسو وأفلاطون وغيرهم. ليست اختراعاً شيطانياً، إنما هي تأويل لما هو معتمد في أصل الفكر السياسي ولا يزال. قد نقرأ اليوم أفلاطون ونؤوله كما أوّله روسو ثم هيغل ثم ماركس.

إذا كانت الديمقراطية، حكم الجمهور الحرّ المثقف الواعي، طوبى في العمق، فكل ما قيل عن الطوبى، كل ما أنجز لتحقيقها، وإن توقف وإن ألغي، يبقى مطروحاً على طاولة التاريخ.

النظر في الديمقراطية هو النظر في الحرية وشروطها، الثقافة وشروطها، الهمّة البشرية وشروطها، كل ذلك لا يزال يلحّ علينا.

47

الوقاحة. التنظير لاحق على التجريب يتعمق الأول بتنوع الثاني.

ميّز التنظير القديم، بشقّيه الشرقي والغربي، الملكي والجمهوري في تعريف اليونان، بين الغصب والمُلك، القهر والتعاقد، الإنساني والحيواني في السياسة. داخل الحكم التعاقدي رصد أشكال الحكم (الواحد، القلة، الجمهور)، ثم ربط هذه

الأشكال بالنوازع النفسية التي تبعث الهمّة وتحرك التاريخ. وأخيراً لاحظ تناسباً بين السماء والأرض. كل جرم يجري في فلك، ينتقل من موقع إلى آخر ثم يعود إلى مركزه الأول، متماً بذلك دورة أو ثورة. كذلك شأن البشر، تتغير أحوال الدولة باستمرار، من صحة إلى علّة، ذاك فساد، ثم من علّة إلى صحة، ذاك إصلاح.

التنظير الحديث جاء بعد تجريب جديد كذّب نوعاً ما توقّعَ القدماء. لم تنبعث المدينة اليونانية بعد غزو إسكندر وإن تركت بصماتها على الدول اللاّحقة. لم تنهض روما بعد سقوطها رغم ما خلفته من آثار في حياة الشعوب المنتصرة عليها. توحّد العالمان، الشرقي والغربي، في النظام الامبراطوري نفسه (دولة الواحد) الذي تأرجح بين عدل وجور حسب مستوى الثقافة والتربية العامة، في هذه الحال مستوى نفوذ التعاليم الدينية.

لم يعد الفرق بين نظام صالح يفسد بالتقادم وفاسد يُصلح بالتدبير، بقدر ما أصبح بين متصور وملموس، مثل أعلى ندركه بالنظر وبه نحكم على واقع يمتزج فيه الخير والشر، الصلاح والفساد بنسب متفاوتة حسب اختلاف الشعوب وتوالي الحقب. لم يعد الهدف إصلاح الفاسد بقدر ما هو تعديل المختلّ لكي يستوي ويستقر.

لا يبحث التنظير الحديث عن النظام الأمثل كما كان يفعل القديم. بل يروم هندسة هيكل حكومي متوازن. في رأيه، لا الفساد يطرأ ولا الإصلاح يتمّ بقرار. الأول حاضر دائماً بالتقادم، والثاني مطلوب للصيانة فقط.

نعيش اليوم تجربة ثالثة بعد أن عمّت الأرض الهندسةُ الدستورية

على أسس مُتّفق عليها. سُجل الفساد بكل أشكاله في كل النظم السياسية، على اختلافها، وجرّب الإصلاح في كل المجتمعات، على تنوّع دساتيرها. لم يستقر نظام واحد ولم يتميّز اتجاه واحد.

شرعياً لا حكم إلا حكم الجمهور: قاعدة حصل حولها إجماع وإن اختُلِف في شخص من يفوض إليه الأمر (جمعة منتخبة، حزب طلائعي، زعيم).

رأينا أن البعض قال: الجمهور قاصر. نتولى أمره نحن النخبة المثقفة الواعية الرائدة. نرتب أوضاعه، نهذّبه، نعلّمه، نربّيه إلى أن يبلغ رشده، وعندها نختفي ومعنا تختفي الدولة كأداة قهر واستغلال. كانت محاولة بطولية، بكل المقاييس. لكنها فشلت وخفت صوت دعاتها. قيل: انتهى عهد التطلعات، الأيديولوجيات، الطوباويات.

لم يعد يسمع إلا قول القائل: الجمهور هو الجمهور، كما هو الآن كما كان وكما سيكون. لا نرميه بالقصور ولا ننعته بالرشد. لا نصفه بالغباوة أو بالفطنة، بالأمية أو بالمعرفة. فلا ندعي القيام بدور المعلم المهذب. نكتفي بتمثيله برضاه وتسييره حسب ميوله، مهما تكن. هذا ما يفهم اليوم من لفظ ديمقراطية، وهذا الحصر في المعنى هو الذي يتسبب عند المناظرة في التباسات لا حدّ لها تعكّر الجو السياسي في سائر البلدان.

النظرية السائدة اليوم هي أن الديمقراطية هي ما نجرب، نرى ونلمس، وليس شيئاً أعلى قد يحلّ بعد ثورة أو انقلاب أو تغيير شامل في الآفاق وفي النفوس. كل ما قيل منذ أواسط القرن التاسع عشر عن الديمقراطية الشاملة، الحقّة، الفعلية، الشعبية،

الجماهيرية، إلخ، إنما هو وهم عاطل وحديث خرافة. الفساد ملازم للإنسان والإصلاح لا يعدو أن يكون ترميماً مستمراً لفتق متجدد.

نسمّي القائلين بهذا الرأي ليبراليين، إذ يدعون أنهم يحترمون دائماً اختيار الإنسان الحر، دون تخيّل غير موجود أو تطلع إلى مستحيل. إنهم في الحقيقة متشائمون. وعند السجال قد يتحول تشاؤمهم إلى وقاحة وجسارة، بل إلى استخفاف ومجون.

سقوط الحلم البولشفي قد أفحم المعسكر الآخر. فعاد عاجزاً عن البيان. لا يزال البعض يحلم بتعميق مفهوم الديمقراطية عن طريق التهذيب المتواصل، دون اللجوء أبداً إلى الإكراه، لكنهم لا يعرفون كيف يعبرون بأسلوب جديد عن عقيدتهم القديمة.

48

العدمية. أقبح صورة لرقاعة الوجهاء هي موقف القنصل الروماني كراسوس في مواجهة ثورة العبيد بقيادة سبارطاكوس نهاية القرن الأول ق.م. إذ راهن على تمزق صفوف الثوار واقتتالهم الجماعي ونجح. حصل ما يشبه ذلك لثورة الزنج نهاية القرن الثالث الهجري.

الوقاحة تولد اليأس والنزوع إلى الدمار الشامل. إذا لم يكتب للأرض أن تكون يوماً جنّة، ولو تخيلاً، إذا خُنق الأمل في المهد، فلتكن الأرض جحيماً إذ يخسر الغني بذلك أكثر من الفقير، الحر أكثر من المملوك، القوي أكثر من الضعيف.

الفوضوي، الداعي إلى مجتمع بدون سيّد، متفائل. يضع نفسه عند استيفاء شروط الديمقراطية. تاريخياً الفوضوي رجل مسالم

مثقف عفيف، صاحب عزلة وكفاف. اجتماعياً ينحدر غالباً من طبقة الصناع التقليديين، من حرف الطباعة التجليد وما شابه ذلك.

أما الداعي إلى الدمار، من يقول إن الإعدام خلق وتجديد، فهو المتشائم حقاً. لا يبغي تجاوز الدولة بل تحطيمها. يشارك في تشاؤمه الواقعيُ الوقح.

الإنسان حيوان وسيبقى كذلك حتى ولو نطق وأبان، حتى ولو تحلّى بأبهى مطارف الثقافة. والحيوان الحيواني أفضل بكثير من الحيوان الإنساني. هذه قناعة الداعي إلى الدمار. فيقول: الطاغية حيوان يسوس الناس سياسة الحيوان. فلا يُقاوم إلا بوثبة حيوانية لا تفرّق بين الخير والشر. الظلم لا يحدّه إلا الظلم والعنف لا ينهيه إلا العنف. الطاغية يبث الرعب. حقَّ أن يُرهب. وبما أن رهانه أكبر فخوفه بالضرورة أعظم. كلما خفّ الرعب عند المحكوم تتضاعف عند الحاكم.

أهم تنظير للاستبداد في العصر الحديث كان في روسيا القيصرية أثناء القرن التاسع عشر. لم نحرز أبداً نظرية دولة الواحد كما حررت آنذاك أثنار المناظرات المتواصلة بين أنصار النظام الروسي الاستبدادي ودعاة الليبرالية والاشتراكية والفوضوية. انتصبت روسيا ممثلةً للدولة القويمة، القوية المستقرة، مقارنةً مع أوروبا الغربية ممثلة الدولة العليلة المتداعية المترددة من ثورة إلى أخرى. قال الروس: ضعف الدولة في الغرب يدل على سخافة فلسفتها السياسية.

لا غرابة أن تنشأ في روسيا بالذات أنضج نظرية معاكسة لها. نظرية العدمية والإرهاب. لم يقل بها هُواةٌ جَهَلة بل مثقفون فضلاء بعد تحليل رصين عميق.

العدمية بالنسبة للمجتمع كالانتحار بالنسبة للفرد. لها دلالة عرضية.

لم يشهد التاريخ أبداً على نجاحها، إذ ليس لها هدف إيجابي، ولا على إخفاقها، سوى أنها تظهر وتختفي حسب مستوى وقاحة الاستبداد أو احتشامه. الوقاحة منبت العدمية والعدمية منبت الاعتدال.

49

الدولة المزيجة (هدف أم واقع؟). خلصت النظرية اليونانية إلى أن حكم الواحد ينقلب حتماً إلى طغيان وحكم الأخيار إلى حكم طغمة وحكم الجمهور إلى فوضى. هذا ما يشهد به التاريخ مراراً، لا مرة واحدة، على الأقل في نطاق اليونان حيث يعمّ، وهي ميزة، الحكم النظامي المبني على ضابط عام (دستور). هل من وسيلة لتوقيف هذا الانحطاط الطبيعي؟

بما أن لكل حكم مساوئ ومحاسن، ألا يمكن علاج الأولى بالثانية؟ ألا يمكن تركيب نظام يحافظ على الفضائل دون النقائص؟ من هنا نشأ مشروع الهندسة الدستورية وعليه اشتغل المنظّرون المحدثون.

انطلق هؤلاء من فرضية الحكم المزيج حيث يتواجد سلطان الواحد والنخبة والجمهور بنسب متفاوتة وعبر آليات متنوّعة.

وحسب القاعدة التي نبّهنا عليها، جاءت الفكرة تبعاً لواقع هو مخلّف القرون الوسطى أي الدولة الفيودالية الجرمانية.

المحيط الذي عاش فيه المنظّرون المحدثون هو نتيجة تجربتين، القديمة والحديثة، يحكمهما معاً القانون الروماني والتعاليم الكنسية، مع ما بينهما من فروق ومطابقات. كانت الدولة في مطلع العهد الحديث الأوروبي ثلاثية التكوين: ملكية في القمة، نخبوية في الوسط، شعبية في الأساس. وكان من السهل ربط كل عنصر بما يماثله في النظرية القديمة. الملك أو الامبراطور يمثل سلطان الواحد، رجال الكنيسة وهيئة النبلاء يمثلون سلطان القلّة، وهيئة العموم، المسمّى أحياناً برلمان، تذكّر بندوة القبائل وتجسد سلطان الجمهور.

وهذا الوضع القائم الملموس هو الذي أتاح للنُظّار أن يجردوا مفهوم «السلطة» أو «السيادة» أو «المُلك»، بكل وضوح، إذ لم يعد مجسداً كلياً إما في فرد واحد أو في جماعة محدودة أو في كل غير مميز، بل تجسد في هيئات ثلاث وبالتساوي.

السلطة واحدة وفي الوقت نفسه مُقتسمة بين الملك والهيئات والعموم. استبدل حكم الواحد بوحدة الحكم، لم يعد يمثل أحد أشكال الحكم بل أصبح مبدأ لكل حكم، متجسداً في كل مستوياته وهكذا اتّضح بالتدريج أن الحكم، أي حكم، له بالضرورة مستويات ثلاثة: النظر (المداولة، المشاورة، النقاش)، الفصل (الاختيار، الإنشاء، التشريع)، التنفيذ (الردع، الجزاء).

حكم الواحد استبداد إذا اجتمع في شخص واحد المشير والمشرع والمنفذ، وذلك بفرض إرادة الحاكم وسلب إرادة المحكومين. وحكم القلّة حكم طغمة إذا كانت الجماعة نفسها تقرر وتنفذ مباشرة قراراتها بواسطة أعضائها. وحكم الجمهور «سيبه» إذا

كان كل واحد «سلطان راسه» يريد ودون تفكير يفعل ما يريد، كما يفعل أي حيوان.

حصل تداخل وخلط بين الوظائف المذكورة قديماً بسهولة كبيرة لأن نطاق الدولة كان ضيقاً. بعد أن اتّسع النطاق تعذر أكثر فأكثر وجود نوع صافٍ من أي واحد من أشكال الحكم. أشرنا سابقاً أن المجرب في الغالب هو حكم القلّة، إما بكيفية سافرة، وإما متسترة بحكم الواحد أو الجمهور. هذا يعني أن في حالة اتّساع رقعة الدولة، وهو ما كان حاصلاً إبان ظهور النظرية السياسية اليونانية، تتميز بالضرورة الوظائف الثلاث: المشورة أو التداول، القرار أو التشريع، التنفيذ أو الحكومة والقضاء. المشورة لا تنفع إلا إذا جاءت على أثر تداول أصحاب الخبرة. القرار لا ينفع إلا إذا عرفه ووافق عليه الجمهور، فيكون للقانون تأثير العادة. والتنفيذ لا ينفع إلا إذا كان بيد مسؤول يأمر فيطاع في المعروف لدى الجميع.

الحكم المزيج فكرة مجردة لكن لواقع يُباشَر لا لمثل يُتصوّر.

50

الدولة «الإسلامية» (I) (دولة الخلافة). كثيراً ما نسمع في الندوات والمناظرات العبارة التالية: الدولة في الإسلام هي كذا وكذا. يقولها المسلم وغير المسلم. وعند التدقيق نجد أن مراجع الاثنين أقل من أصابع اليد ولا تكاد تتغير. بالمقابل عندما يجري الكلام على الدولة اليونانية يستشهد عادةً بأرسطو. لكن هذا الأخير، قبل أن يؤلف كتابه عن السياسة، لجأ إلى منهجه المفضّل، أي

الاستقراء. جمع عشرات الدساتير، اليونانية وغير اليونانية، كالفينيقية مثلاً، وذلك قصد المقارنة.

متى اتبعنا الطريقة الاستقرائية؟ لو فعلنا لجمعنا أيضاً عشرات الأمثلة ولحقّ لنا، بعد المقارنة بينها، أن نتكلم على الصفات المشتركة وأن نفصل نهائياً في مسألة التسمية: هل ما بين أيدينا نظام شرقي، أم عربي، أم إسلامي، أم غير ذلك؟

صحيح أن بعض هذا الجهد قام به الفقهاء المسلمون وبعدهم الدارسون الغربيون، لكن في حدود ضيقة جداً. أوَلم يجدّ جديد بعد الماوردي وابن خلدون وابن تيمية؟ وكل واحد من هؤلاء المؤلفين هل اطّلع على كل الوقائع، هل أحاط بكل الحالات في مجموع دار الإسلام على اختلاف شعوبها ولغاتها وتقاليدها؟ كانوا فقهاء همّهم الأول والأخير إبراز الحكم الشرعي.

والغريب في الأمر هو أننا عندما ننتقل من مجال النُّظم، حيث حيث يجري الكلام على الدولة الإسلامية الشرعية المثالية، إلى التاريخ الثقافي أو حتى التاريخ العام، نجد إشارات كثيرة إلى الإرث اليوناني في الدولة الأموية، الفارسي في الدولة العباسية، الروماني في الدولة الأندلسية، أو بالعكس إلى آثار النظام العربي الإسلامي في دولة النورمان في صقلية أو في دولة الأرغون، إلخ. وما القول في الدول الإسلامية المتأخرة، التي نشأت وازدهرت في الهند وآسيا الوسطى وأفريقيا الشرقية؟ التأثير غير الإسلامي فيها أوضح.

هذه ملاحظات سريعة تمهّد للقول إنه لا يوجد إلى حدّ الساعة نظرية عامة مقنعة عن «الدولة الإسلامية»، إن صحّ النعت، كما تجسّدت تاريخياً في نُسخ متعددة. حتى لو صحّ أن تحليلات

الماوردي تنطبق على الدولة العباسية في طورها الثاني، لا يحق سحبها على ما سبقها من نظم وعلى ما تلاها. والحكم نفسه يجري على ابن خلدون الذي زاد على مراجع الماوردي أمثلة من الأندلس وشمال أفريقيا ودولة المماليك في مصر والشام.

لم نقم إلى حدّ الآن بالعمل التمهيدي الضروري، السابق على كل محاولة تنظرية جادّة. رغم المعتقد العام لا يحق لأحد الساعةَ أن يقرر: الدولة الإسلامية هي كذا وكذا، وإن جاز له أن يقول: الدولة «الإسلامية» في البقعة الفلانية والحقبة الفلانية هي كذا وكذا. يسمّيها «إسلامية» لأنها تنعت نفسها بذلك لا لأنه يحكم هو أنها إسلامية حقاً.

ثم لنفترض أن هذا الجهد الاستقرائي قام به وحسب شروطه رجل كالماوردي، وأن الصورة التي رسمها تطابق الواقع، بعد أن فعل ما يفعله كل منظِّر، أي ألحق الخاص بالعام وردّ الفصل إلى الأصل. ماذا نقرأ عنده؟

هل يحدثنا عن «خليفة» كما يصوره لنا المتكلمون أمثال الباقلاني والغزالي؟ هل يحدثنا عن طاغية «مشرقي»، حرٌّ وحده وغيره عبيد، كما صوره خطباء يونان والنظّار المحدثون؟ لا.

الأحكام السلطانية عنده مقدّمة على الولايات الدينية. مغزى وأي مغزى لهذا التقديم!.

السلطة، كل سلطة مفوضة (من فوق إلى تحت، هذا صحيح، مما يعطي للفظ انتخاب معنى خاصاً).

السلطة موزعة إلى حدّ أنه يصعب تصور جمعها مجدداً في

شخص واحد. كما لو كان التفويض نهائياً، لا يقبل الاسترداد وإن قبل التداول.

ما يوجد مبعثراً في كتب الفقه، حسب ترتيب تقليدي أملته ظروف عابرة، يُردّ هنا، أي عند الماوردي، بسهولة إلى سُلط محددة:

ـ الإمارة. في الأصل قيادة الجيش. نُلحق بها مسائل الديوان والفيء والخراج والجزية.

ـ القضاء. خاص بالبعض كالشرفاء، أو عام متعلق بحقوق الأشخاص وبالممتلكات.

ـ العمارة: توزيع الماء، بناء الطرق والحفاظ عليها، إحياء الأرض..

ـ الأمن: متابعة الجريمة، تطبيق الأحكام القضائية.

ـ الإحسان: الصدقات، الزكاة، الأوقاف.

ـ إقامة الشعائر: إمامة الصلاة في مساجد مخصّصة، تأ[illegible] طريق الحج.

ـ الحسبة بمفهومها العام أي النظر في مطابقة تصرف المتوا[illegible] لتعاليم الشرع.

لم يفعل الماوردي سوى إعادة ترتيب ما في كتب الف[illegible] الفقهية ولم نفعل نحن سوى جمع وإعادة ترتيب ما جاء في [illegible] الماوردي. وماذا وجدنا؟ وظائف عامة نسمّيها اليوم وزارا[illegible] وسمّاها الفقهاء بأسماء ذات طابع شرعي. لكن بمجرد أن [illegible] الأسماء، ونبدلها بأخرى فارسية أو يونانية أو لاتينية، ولا صعو[illegible]

الأمر، حتى نكتشف أنها شرعية إسلامية بالاسم فقط. حتى الولايات الدينية تشير إلى وظائف معروفة في أنظمة غير إسلامية.

الخلاصة هي أن الماوردي وهو فقيه توصل تلقائياً إلى رسم صورة لا تختلف كثيراً عمّا يُستخرج منطقياً من مفهوم الدولة.

ما يخصص دولة الماوردي ليس كونها «إسلامية» بل كونها نشأت في زمن معيّن وفي منطقة معيّنة.

لنأخذ دولة غير إسلامية ولنتعمّد نعت كل وظائفها بأسماء عربية، وسنرى النتيجة.

نقول: هذه دولة إسلامية، نظن أننا عرفناها في حين أننا وسمناها فقط.

51

الدولة «الإسلامية» (2) يبدو كأن الماوردي استهدف بالضبط ما قلنا: إضفاء صبغة شرعية على الدولة القائمة عن طريق التسمية.

والنظام القائم في زمانه والذي أراد «شرعنته» لم يكن خلافة حقيقية، باتّفاق المؤرخين والفقهاء، ولم يكن طغياناً، كما وصفه الغربيون المحدثون، إلا في حالات خاصة ينبّه عليها الرواة وعادةً ما يحصل في بداية الدولة أو عند تفكّكها. أما في غالب الأحوال فهو نظام يتأرجح بين العدل والجور بإيعاز وتحت مراقبة الفقهاء، المنتظمين منهم كالقضاة والمحدّثين وغير المنتظمين كالمفتين والعبّاد والوعّاظ.

تاريخياً، أي باعتبار التطور العام للشؤون البشرية، يأتي هذا

النظام بين الدولة الهلنيستية، التي ورثت عنها وظائف كثيرة كما ورثت الأولى الكثير عن الرومانية والفارسية، وبين الدولة الحديثة التي ستنشأ لاحقاً.

تنظيمياً، نلاحظ تماثلاً وظيفياً بينها وبين الدولة الفيودالية، في أوروبا الغربية واليابان، وكذلك الدولة البيزنطية وربما الصينية. نقول هذا على العموم تاركين التفاصيل في عُهدة المتخصصين في سوسيولوجيا السياسة.

الأنماط المذكورة كلها من النوع المزيج الثلاثي الهيكلة.

الدولة الماوردية، إن جاز لنا هذا التعبير، تعرّف العامة والخاصة والسلطان، كما تميز العامّة عن الغوغاء، الخاصّة عن الأعيان، الأمير عن الإمام.

لا وجود نظرياً عنده لحكم العامّة إذ هو، بالتعريف، فوضى، لانظام، لادولة. وبالفعل لا يسجل التاريخ في تلك الحقبة أي مثال على ذلك النوع من الحكم. الخلاصة هي أن تدبير العامّة يعني بالضرورة الردع والإلجام.

يصحّ هذا الأمر على مستوى المبدأ. أما على مستوى الواقع فقد يوجد، وبكثرة، مناطق واسعة تحكم نفسها بنفسها تحت ظل سيادة السلطان. هذا هو نطاق العُرف، وقد يسمّى العرف قانوناً عند الأقوام الأعجمية. المرفوض كلياً هو حكم الغوغاء، أي الفوضى «الجاهلية». أما حكم العامة المنتظم في مناطق محددة، جبلية أو صحراوية نائية، داخلة اسماً وجماعةً تحت راية السلطة. ذلك مقبول تفرضه السياسة وإن عارضه مبدئياً الفقهاء.

أما الخاصة فهي عمود المجتمع. عليها مدار الدنيا والدين. لها

حقوق مرعية (في ديوان العطاء) وامتيازات ثابتة (نقابة الشرفاء). السياسة إزاء أعضائها هي تأليف القلوب، ومن مظاهر ذلك الاستشارة. يستشار بانتظام الأشراف والشيوخ والقواد والعرفاء والتجار والعبّاد إلخ، فرادى وجماعات. تتمّ الاستشارة في قصر الإمارة أو في المسجد أو عند الوالي أو العامل. لا تقتصر الخاصة على سكان المدن، بل تضمّ رؤساء القبائل، حتى المستقلّة نسبياً.

وأخيراً السلطان. فإنه يتحاشى، بإشارة الفقهاء، التحلّي باسم الملك، وإن استعمل أحياناً لفظاً أعجمياً (شاه، خان...) يؤدّي المعنى نفسه.

الدولة الماوردية دولة امبراطورية (أي أميرية باعتبار أن الأمير هو قائد الجيش). لهذا السبب لا يمكن أن يكون الاستبداد فيها إلا صورياً، أعني موزعاً بين وُلاة قد يستبدّون هم، كثيراً أو قليلاً، لمدّة تطول أو تقصر، بالسلطة المفوضة لهم.

استبداد السلطان في الأساس رمزي، بمعنى أن في شخصه وحده يتجسّد الشرع.

قلنا آنفاً إن الدولة لا تتكون إلا بقانون عام، ضابط يغلب كل الضوابط الأخرى، العادات والأعراف، التصرفات المتواترة منذ قرون. لكي يتمّ هذا الانفصال، هذا التعالي، هذا التحكم، لا بدّ من تنزيل، أن يتحلّى الضابط العام، ضابط الضوابط بصفة عُلوية. هذه قاعدة خضعت لها كل المجتمعات التاريخية، يعرفها الأنثروبولوجيون ونبّه عليها ابن خلدون.

القانون العام في الدولة الماوردية هو الشرع، يحفظه المحدّثون، يؤوّله العلماء، يطبّقه الفقهاء.

هؤلاء يكونون الهيئة المشرعة. هم الذين يجتهدون بتنزيل القاعدة العامة على الحادثة الخاصة.

الشرع هو إذن فوق السلطان. كل ما يستطيع هذا الأخير هو تأويله بمساعدة قسم من العلماء. وحتى إذا نجح وأُسعف فيما أراد فإنه يخاطر بمنصبه. القاعدة العامة لا سبيل إلى تغييرها. وهو حال كل دستور الذي يضمن مبدئياً الاستمرار. لذا نُقشت أولى الدساتير في الحجر أو رقمت في صفائح الحديد.

إذا تجاهل السلطان الشرع وتصرف خارج قواعده، فهو عندئذ طاغية، يُستحمل حكمه تفادياً للفوضى، يُتَبرأ منه ويُرجى التخلص منه.

كيف نعرّف هذا النظام في حدوده المكانية والزمنية؟ قبل أن نختار له اسماً تعريفياً، يتجاوز الصفة السلطانية، لا بدَّ من مقارنته بما يماثله (بيزنطة، روسيا القيصرية، الصين، الهند، إلخ).

المحقق هو أنه من النوع المزيج، وأن الغالب عليه، عندما يكون شرعياً، هو نفوذ الخاصة.

52

الأصولية. يُقال عادةً إن القانون الوضعي متغير، خاص بشعب وفئة، مطوّق بظروف الزمن والمكان، في حين أن الشرع عام أزلي صالح لكل زمن ولكل مكان. الأول يرعى منافع الدنيا في حين أن الثاني يضمن للجميع خير الدنيا والآخرة.

حتى العقلاء أمثال ابن رشد وابن خلدون شاركوا الوعّاظ هذا الرأي المختزل. يغفر لهم أن مراجعهم (غير العربية أقصد) كانت

محدودة وأن الغالب على مزاجهم التشاؤم. كانوا يعتقدون أن الخلق في انحطاط متواصل وأن اللاحق لا يمكن أن يتفوّق على السابق.

لم نعد نشاطرهم تشاؤمهم المبدئي بعد أن رأينا أن الاستئناف ممكن وأن المتأخر قد يبدع ما لم يتخيله المتقدم. ما يهمّنا اليوم حقاً ليس قول ابن رشد في أفلاطون والمدينة الفاضلة، بل ما كان يمكن أن يقول لو اطلع على دستور أميركا ورآه مطبّقاً في الواقع. وفي تصورنا لموقفه المحتمل قد نستأنس بما قاله من جاءوا بعده.

ملخص قول ابن خلدون أن المُلك إما جائر وإما عادل. والعادل إما بالعقل وإما بالشرع. الجائر مرفوض لأنه يؤدّي إلى الخراب، أما العادل بالعقل فمرتبط بالمدنية، مثاله كسرى أنوشروان أو إسكندر تلميذ أرسطو. والعادل بالشرع مرتبط بالبداوة. يزيد الشاطبي هذه النقطة إيضاحاً إذ يربط البداوة بالأمية.

لا أجزم أن الرجلين كانا واعيين تمام الوعي بمؤدّى أقوالهما، لكن هذا ما نقرأ عندهما بالحرف وليس في جمل عابرة بل في تحليلات طويلة معززة بالبراهين.

معنى الكلام أن الشرع كمجموع قضايا محدّدة (يسمّيها الشاطبي مدنية أي عائدة إلى قضاء النبي في المدينة) هو بمثابة قانون وضعي لمجتمع معيّن في طور معيّن. وبالمقابل القانون الوضعي، المدوّن هو بمثابة شرع لمجتمع آخر في طور آخر. ما علينا، لنفهم هذه الحقيقة، إلا أن ننظر تشبّث الأميركيين بحرفية دستورهم. يحفظونه، يستشهدون به في كل لحظة، يصفون محرريه بالآباء المؤسسين، يأتمنون على حفظه، لفظاً ومعنى، قضاة المحكمة العليا، يعتبرون اقتراح تعديله بدعةً كبرى فيسارعون إلى تسفيه رأي القائل بها.

ولاؤهم أولاً وأخيراً للدستور وله وحده.

لو تخيّلنا ابن رشد وهو يتأمل كل هذا، لبدا لنا واضحاً أنه مُرغم على اللجوء إلى التأويل، بالرجوع إلى عقلية جامعة تؤسس معاً للشرع وللقانون الوضعي بعد استيفاء الشروط للفطام، أي القفز من الأمية إلى التدوين ومن البداوة إلى الحضارة.

المنطق مقدم ومغلّب على الرغبة. هذا درس ابن رشد قديماً وحديثاً. ونلاحظ ذلك حتى عند من يتشبّث بالسلف.

من يقول بالعودة إلى المبادئ والأصول، إلى تطبيق الشرع على ظاهره، بدون قياس أو تأويل، لا بدّ له، منطقياً، أن يرفض الواقع، مهما طال أمده، أن ينفي الحاصل مهما استقرّ، ويستعيد ظروف الأمية والبداوة، بالمعنى العام للكلمتين. أما إذا تخلّى عن هذا الملزم المنطقي، وقبل ولو ببعض نتائج التطور (الاختراعات العلمية مثلاً)، فإنه يلتحق حتماً بأصحاب التأويل ويترك المجال لآخرين أكثر وفاءً منه لمنطق الأصولية.

في كل مجتمع بدو وأمّيون، حتى بعد أن تعمّ المدنية وينتشر التعليم. البدو هم غير المستقرين غير المندمجين، هم القلقون المتبرّمون من التطور المستمر والتغير السريع. الأمّيون هم المتخلفون عن الركب، الكسالى، الحالمون، الواهمون. لا ضابط لهؤلاء سوى الشرع بكل وسائله الترغيبية والترهيبية. هو ملاذ آمن وملجأ مريح.

البدو والأمّيون أكثر عدداً عندنا منهم عند غيرنا. لا غرابة أن تلازمنا الأصولية بكل معانيها. تنفع قلّة وتضرّ الكثرة، تضيء جانباً من الحاضر وتظلم جادّة المستقبل.

53

دولة المخزن. كما أن الديمقراطية اليونانية شيء وما صوّره الخطباء والمنظِّرون شيء آخر، فالدولة المغربية التقليدية، ما نسمّيه المخزن، شيء، وما قاله عنها الفقهاء والوعّاظ شيء ثانٍ.

المخزن بالمعنى المحدد، النظام الذي كان في القرن التاسع عشر والذي تعامل معه نواب الأجناس في طنجة، هو وليد القرن الثامن عشر، وإن شاركته الاسمَ أنظمةٌ سابقة.

القول إن المخزن دولة «إسلامية»، أو سنية مالكية، أو شريفة، أو تقليدية، أو حتى استبدادية، لا يفيد كثيراً. الوصف الدقيق، المحرّر من كل تعريف سابق، هو المنهج الصحيح.

للمخزن قاعدة إنتاجية، يبحث فيها الاقتصاديون، تتداخل فيها عوامل عتيقة وأخرى مستجدّة.

للمخزن هيكل اجتماعي، يبحث فيه علماء الأجناس، يعتمد على هيئتين (القبيلة والزاوية)، لكلٍّ منهما أشكال متنوعة ووظائف كثيرة.

على المستوى الإنتاجي تتمايز الجبال عن الصحاري، الهضاب عن البسائط، المدن عن الأرياف، تتنافس وتتعاون، تتصارع وتتكامل. وكذلك تفعل على المستوى الاجتماعي القبائل والزوايا. قد تتطابق القبيلة والزاوية وقد تعلو الواحدة على الأخرى، قد توحّد الزوايا القبائل وقد تفرّق بينها. الدينامية التاريخية تتجذّر في هذه الحركة المستمرة من مدّ وجزر، من تآلف وتمزّق.

في هذا الإطار لا تكون السلطة إلا محدودة. هل كان من

الممكن أن تتجرد عن تأثير هذين الأصلين (القبيلة والزاوية) لتصبح دولة عامة، أي سياسية؟ هل كان وارداً، وبالتالي هل حصل فعلاً، أن أخضعت إحداهما الأخرى، فكان المخزن تضخيماً لسلطة زاوية أو مجموعة زوايا، أو تعميماً لنفوذ قبيلة أو مجموعة قبائل؟ طرح السؤال ثم أجاب عليه ابن خلدون وأتباعه. مهما يكون الجواب، في إطار تاريخ المغرب العام، فإن النظرية الخلدونية لا تنطبق تماماً على المخزن كما حددناه زمنياً، أي كما أقر قواعده محمد الثالث العلوي.

هذا المخزن يتولى القيادة القبلية وسياستها القمعية، كما يتولى الزوايا وسياستها التأليفية، كما يستمدّ شرعيته الأساسية من وظيفة الإمامة. يتجسد المخزن في فرد هو المولى/السلطان/ الشريف/ الإمام.

هو سلطان أي أمير، يأمر بالسيف وبالقلم. حوله جيش منتخب من قواد القبائل وكُتّاب مبرزين من سكان المدن.

هو شريف له نفوذ روحي مجرّب، ينافس به ويحمي في الوقت نفسه دور العبّاد وشيوخ الزوايا.

هو إمام ساهر على إقامة الشعائر وإحياء تعاليم الشرع بمساعدة القضاة والعلماء والمفتين والاسم الغالب، لأسباب ذكرناها، هـ السيّد أو المولى..

هو إذن رمز لوظيف. غير أن الظاهرة الرمزية لا تلغي الواقع الملموس: السلطة بيد رجل يقمع مرّة ويؤلف القلوب مرة، بواسطة آليات تتدرّج من المرافق التدبيرية (جيش، وزارة، كتابة، عمالة، شرطة، بريد، قضاء، إفتاء، حسبة، إلخ)، إلى الهيئات الاجتماعية

(أشراف، علماء، تجّار، صنّاع، شيوخ، إلخ) لتنتهي إلى الأصل والأساس (قبيلة، عشيرة، أسرة).

اللفظ العام الذي يصف علاقة الفرد الحاكم بكل واحدة من هذه الجماعات، على اختلاف مستوياتها، هو **البيعة** (الدال على الولاء التام الدائم). اللفظ موجود في كل نظام ينتمي إلى دار الإسلام، لكنه اكتسى صبغة خاصة في المغرب العلوي السليماني وعاد لا يكاد ينفصل عن مفهوم السلطان.

عموم البيعة، أو كثرتها في حال شقاق، هو الذي يجعل من الفرد المبايَع له، المولى الشريف، حقاً أو ادعاءً، سلطاناً إماماً.

54

دولة الحماية. مفهوم أن يكون نفوذ هذا السلطان ـ الإمام ـ الشريف غير قارّ في الزمن أو في المكان. تغلب هذه الصفة أو تلك حسب ميزان القوى بين الهياكل الإدارية والهيئات الاجتماعية والمكوّنات الأساسية. فيعود السلطان قائداً قبلياً أو شيخ زوايا في منطقة أو عدّة مناطق، مع الاحتفاظ على كل حال بوظيفة الإمام المفوضة في الغالب للعلماء. وقد يجمع سلطان معيّن بين القيادة في منطقة ضيقة وبالإمامة في منطقة أوسع.

الجديد في الأمر هو أن هذا التجريد عاد مقبولاً في المغرب السليماني. فحصل تمييز بين بلاد المخزن وبلاد «السيبة». السائب لم يعد هو العاصي، الخارجي، «الروگي»، بالضرورة، إذ حالُه أن يدَ المخزن لا تدركه ويدُه هو لا تُمدّ لدار المخزن، مكتفياً بسلطة

قبيلة أو زاوية. في ظروف القرن قبل الماضي، ظروف التوسع الاستعماري الأوروبي، حاول سلطان المغرب أن يقوّي دوره كسلطان بتجديد الجيش والإدارة، لكنه لم ينجح لأسباب معروفة لدى الدارسين. فانتهى الأمر بوضعه تحت حماية أجنبية.

ماذا كانت النتيجة؟ دُفع بالتمييز المذكور إلى أقصاه، فُصل السلطان عن الشريف وعن الإمام.

عاد الجيش وعادت الإدارة (في غالبيتها مستحدثة) بيد ممثّل الدولة الحامية، إذ كانت معاهدة الحماية عقد تفويض. كلّف الممثل المذكور بإصلاح ما هو قائم وإنشاء الدوالب الناقصة والضرورية في مفهوم الدولة الحديثة. وهكذا في ظرف نصف قرن شُيّد على أرض المغرب مجتمع جديد بقاعدته الإنتاجية وتنظيماته الاجتماعية ولغته وثقافته وعقيدته الخاصة، مجاور للمجتمع الأصلي، غير متداخل معه.

هل الأمر بدعة؟ لا. منطق المجاورة والمساكنة (ما يعرف في أجواء أخرى بنظام المِلاّت) معروف في منطقتنا منذ القرطاجيين والرومان. يمكن اعتبار الجالية الواردة قبيلة جديدة أو زاوية ملحقة بمثيلاتها. أوَلم يكن هذا حال الجالية اليهودية، بل حال جاليات مسيحية صغيرة من مرتزقة ورهبان؟ وحتى عهد البيعة بين هذه الجالية المستوردة والسلطان أمر حاصل ضمناً، مبطن في معاهدة الحماية التي يسهر على تطبيقها المقيم العام.

أما المجتمع الأصيل (مجتمع الأهالي)، أكان عربي أم أمازيغي اللسان والعرف، فظلّ على حاله في ما يخص علاقته بالحاكم السلطان الذي لم يعد سلطاناً حقيقياً، وإن ظلّ شريفاً في عين

الجميع (مهما يكن من أمر بعض مشايخ الزوايا في فترة لاحقة)، وظلّ إماماً بالنسبة لبلاد المخزن. لهذا السبب احتفظ بتدبير القضاء الشرعي وما يلحق به من شرطة وحسبة وأوقاف وتعليم. أما بلاد السيبة، وأغلب سكانها أمازيغ، فعادت، بمبادرة منها أو بإيعاز من سلطة الحماية، إلى تطبيق الأحكام العرفية بإشراف أعيان القبائل. وكانت الرغبة واضحة لدى الأجنبي في توسيع مجال العرف إلى أقصى حدّ ممكن.

في النهاية تغيّر النظام كثيراً في العمق، لكنه حافظ ظاهرياً على المنطق نفسه، وذلك بواسطة آليتين: التفويض والمبايعة، الملازمتين للمخزن المغربي.

عندها نفهم المغزى العميق لإقدام الوطنيين على تسمية محمد بن يوسف «ملك المغرب» في الوقت الذي لم يعد فيه سلطاناً حقاً. كان الدافع هو تذكير الجميع أن «المِلكية»، ملكية السكان الأصليين، المجسدة في شخصه، لا تفوّت أبداً، مهما كثر عدد المهاجرين الوافدين ومهما توسعت ممتلكاتهم.

أيام الحماية كانت الدولة المغربية مزدوجة (وإن توحّدت رمزياً في القمّة): لغتان، ثقافتان، اقتصادان، قانونان، إلخ. كانت هناك «دولة» وافدة بمعالمها ونظمها، هيئاتها، يرأسها المقيم العام، ودولة أصيلة على رأسها شريف إمام. لكن هذه الدولة الأصيلة كانت هي ذاتها مزدوجة كما أوضحنا ذلك سابقاً. لولا هذه الازدواجية البنيوية لما ترتّبت عليها وبسهولة ملحوظة الازدواجية اللاّحقة التي كادت أن تؤدّي إلى اقتسام أرض الوطن.

كانت السلطنة إمارة وإمامة في الوقت نفسه. السلطنة ـ الإمارة

فُوضت إلى الأجنبي، وقد نقول الأعجمي مسايرةً للقدماء، فيما ظلّت قائمةً الإمامةُ المدعومة بالشرف (البركة). الدليل على ما نقول هو أن منظّري الاستعمار اعتمدوا كلياً على نظرية التفويض كما بسطها الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية**.

الخلاصة هي أن انهيار نظام الحماية لم يلغ الازدواجية المذكورة، بل عادت فقط إلى صورتها الأولى. عاد «الملك» سلطاناً مجدداً. أشرف مجدداً على الجيش والإدارة المستحدثة، كاسباً بذلك قوة لم يتمتّع بها أحد من أجداده. استعاد نفوذه الكامل على الزوايا وعلى القبائل، فاستطاع أن يرجح كفّة الشرع على العرف في كل أنحاء البلد لأول مرة في التاريخ. التفويض الذي نتج عن ضعف وانحلال انتهى بتركيز السلطة بدرجة لم تُسبق أبداً، حالة غير فريدة عرفتها مناطق كثيرة أثناء التاريخ الحديث.

هكذا تجمعت لدى السلطان ـ الإمام ـ الشريف كل الوسائل ليكون إما أميراً عادلاً وإما مستبداً جائراً.

كان المقيم العام الفرنسي حاكماً مستبداً، باعتراف الفرنسيين الأحرار. لم يكن يحدّ من استبداده سوى قانون الجمهورية الفرنسية، إذن خارج تراب المغرب. من هنا كان الوطنيون يتظلّمون إلى باريس حتى يُرفع عنهم الحيف.

ولا يمكن أن يحدّ، نظرياً، من استبداد السلطان ـ الشريف ـ الإمام إلا الدستور، صيغة مستحدثة لمفهوم البيعة. والدستور لا يتحقق إلا إذا حصل حوله إجماع من لدن الهيئات الاجتماعية والنُّخب المنبثقة عنها.

55

الدستور الملكي المغربي. بعد انهيار نظام الحماية ظنّ الكثيرون أن الوقت حان لإعادة بناء الدولة المغربية على أسس منطقية واضحة. ولا بأس أن يكون اللباس على غير مقاس إذ جميع الدساتير تصبو إلى الأمثل.

اعترض البعض: لا حاجة لنا لأي اقتباس أو إبداع. الدستور بدعة وكل بدعة ضلالة. حقيقة الأمر أن هؤلاء كانوا يودّون إسناد التدبير إلى من كان منبوذاً في العهد السابق، أعني العلماء. لكن كيف يُسيّر الشأنَ العام من ظلّ مبعداً عنه طيلة جيل؟ لم يحقق المعترضون أغراضهم لكنهم منعوا خصومهم من الوصول إلى مبتغاهم.

فجاء الدستور الممنوح سنة 1961، لا هو إحياء لما كان ولا هو تحقيق لما حلم به الوطنيون، بل كان وصفاً وفياً للوضع القائم بعد أن استعاد ملك المغرب السُّلط التي سلبتها منه معاهدة الحماية.

لم تنتفِ الثنائية المشار إليها في المقطع السابق، وإن توحدت رمزياً في شخص الملك. لا عجب أن يرفع في كل مناسبة شعار مزاوجة الأصالة والمعاصرة، ولو كانتا معاً صوريتين فقط.

الأصالة في ما يتعلق بالإمامة، تسمّى تجاوزاً إمارة المؤمنين. الإمامة تفويض من فوق، تفويض دائم نهائي لا يحتمل أي نوع من النقاش. من تجرأ على ذلك عوقب. والإمامة مهمة قابلة بدورها إلى تفويض لمن هو تحت نظر الملك. بهذه الطريقة تنشأ هيئات أهمها هيئة العلماء والوعاظ والأئمة (أئمّة المساجد) والقضاة، وكذلك الشرفاء عبر النقابات، والزوايا في شكليها القديم والحديث. تُنعش

القديمة وتؤسس الجديدة في شكل جمعيات أو تعاونيات أو وداديات وأخيراً أحزاب.

الأصالة أيضاً في الإمارة بالمعنى القديم، أي قيادة الجيش والشرطة ومصالح الاستخبار بهدف الضبط والزجر وربما ترويض الضمائر وإضعاف العزائم.

المعاصرة في ما يتعلق بما أحدثته الحماية من وسائل وهياكل هدفها الإعمار، استغلال الخيرات الطبيعية، تنظيم وتأهيل اليد العاملة، رفع مردودية المال المستثمر والجهد المبذول، إلخ. كان المقيم العام الفرنسي يفتخر بأن مغرب الحماية مقاولة ناجحة تحت إدارته. أصبح هذا الوظيف الجديد هو الآخر بيد الملك. الحكومة هي الساهرة على تسيير هذه المصالح. كان دور الحماية التاريخي هو إصلاح أو إنشاء دوالب هذه الحكومة العصرية. الآن ردّت إلى حوزة المخزن، فأصبحت قابلة هي الآخرى إلى التفويض لمن يحسن تدبيرها شريطة أن تظلّ تحت المراقبة.

المراقبة هي لصاحب الأمر، لكنها تُفوض لجماعة يشارك العموم، بصفة ما، في انتخاب أعضائها. والجماعة هي البرلمان.

البرلمان ملحق بالحكومة كما أن الحكومة ملحقة بالحاكم. في تعبير المقيم العام الفرنسي البرلمان بمثابة مجلس إدارة «شركة المغرب». يراقب الحكومة كما يشارك في تكوينها بتكليف، أي بشروط.

البرلمان، من هذا المنظور، مكوّن هو الآخر بتفويض. فيكتسي الانتخاب معنى خاصاً. لا يُفهم على وجه يساير منطق الدستور الملكي إلا إذا عُرّف بأنه تكليف أي حق ممنوح. الانتخاب من جهة

مصادقة ومن جهة تزكية. تحصل منافسة. على ضوئها يتمّ الاختيار بين هذا وذاك. لكن المنافسة بين أقران على ميزة أو خدمة، لا مزاحمة لمن هو فوق. العملية لا تُمسّ في ماديتها، لكن مؤداها يتغيّر، وذلك لا عن أمر وتدبير بل عن بنية اجتماعية قائمة. نادراً ما يتصرف الناخب كفرد مستقل بل يتصرف عادة كعضو في جماعة يفعل ذلك حكماً وصراحة عندما ينتخب أعضاء الغرفة الثانية التي هي غرفة الجماعات، فما عليه إلا أن يسير على النهج نفسه في انتخاب أعضاء الغرفة الأولى (مجلس النواب). وهذا هو ما يحدث بالفعل.

الآلية العامة هي إذن التفويض: تفويض شامل ودائم، يقال مرة إنه من فوق ومرة إنه من تحت، لمن تتجسد فيه الإمارة والسيادة والإمامة. تتفرّع عنه بالضرورة تفويضات لاحقة متنوعة، مؤقتة ومشروطة. كل تفويض لاحق يتم في صورة بيعة التي هي تعاقد ضمني على شروط التفويض. لا وجود لبيعة شاملة بمثابة تجميع بيعات كل فرد فرد، البيعة جماعية بمعنى أنها بيعة هذه الجماعة أو تلك.

ذكر المنظّرون منذ القديم أن كل نظام يسير على دستورين، أحدهما مكتوب يبقى حبراً على ورق والثاني عرفي موروث على أساسه تدار الأمور. فزاد البعض: بالأحرى أن يكون هذا حال المغرب.

الحق أن الازدواجية هنا لها صبغة خاصة. الدستور الملكي المغربي مطابق لواقع، لكنه مكتوب بلغتين (كتب على حرفين). لا نعني بذلك العربية والفرنسية كما يتبادر إلى الذهن، بل نعني أنه

يحتمل قراءتين: شرعية وديمقراطية. كل كلمة أساسية فيه (سيادة، سلطة، حكومة، قانون، انتخاب، إلخ) قد تؤوّل تأويلين. يمكن لأي امرئ أن يعيد تحرير مواد الدستور بصيغة شرعية حتى لتظن أنه نظام خلافة، أو بصيغة ديمقراطية حتى لتظن أنه دستور دولة اسكنديناقية.

والأمر هكذا لا لأنه كان مقصوداً أصلاً، بل لأنه عبارة عن إرث مزدوج، تلقيح المخزن التقليدي بإدارة الحماية.

يبدو اليوم واضحاً أنه لم يكن في الإمكان تحقيق القطيعة التي تمناها الفقهاء السلفيون من جهة والوطنيون الإصلاحيون أو الثوريون من جهة ثانية. لو أدرك أحد الفريقين مبتغاه وحرّر الدستور بمنطقه لكان عليه بعد ذلك، ليحصل في الواقع قدرٌ من التجانس والتناغم، أن يقوم بقفزة إما إلى الأمام (ثورة اجتماعية وثقافية) وإما إلى الوراء (ثورة مضادة)، دون أن يضمن لنفسه حظوظ النجاح.

للسبب نفسه، بعد أن مرّ على صدور الدستور الممنوح أكثر من نصف قرن، أصبح من الصعب جداً العودة إلى المنطلق واستئناف العملية الدستورية من الصفر. الأقرب إلى الممكن والمستطاع هو السير على طريق التأويل، في أحد الاتجاهين المشار إليهما آنفاً.

56

التأويل السلفي، الدستور الملكي، كالأضداد في اللغة، يعني الشيء وعكسه. وهو كذلك لأن مدلوله، النظام القائم، هو من النوع المزيج تتساكن فيه المبادئ الثلاثة: دولة الواحد ودولة القلّة ودولة العموم.

الواقع عندنا هو أن العموم، لأسباب تاريخية بنيوية، يفوض الأمر لقلّة، وهذه تفوض بدورها، لأسباب مماثلة، الأمر كله للفرد الواحد. هذا لا يعني أن العموم لا يستطيع استعادة سلطته، إذ يفعل ذلك أثناء السيبة، ولا أن القلّة لا تؤثّر في الحكم. النظام يتأرجح بين الاستبداد والاستشارة، الاستئثار والإشراك. فجاء الدستور، عندما دعت الحاجة إلى تحريره، ذا وجهين.

خاطئ من يظن أن الدفع بتأويل الدستور الملكي في اتجاه منظور الشرع ظهر مؤخراً. بل لازمه منذ البدء، كما تشهد على ذلك مذكرات أقطاب الحركة الوطنية. بدأ صوته مسموعاً ثم خفت ثم علا من جديد حتى عاد يصمّ الأسماع إثر تطورات خارجية معروفة.

ينطلق التأويل السلفي من المادة التي تقول: الدولة المغربية دولة إسلامية. فيترجم العبارات والألفاظ والمفاهيم إلى المتعارف لدى الفقهاء الأصوليين. النتيجة وثيقة محررة مبسطة منسجمة: الملك إمام، الحكومة وزارة، المراقبة حسبة، الخزينة بيت مال، الضريبة معونة، التشريع اجتهاد، البرلمان شورى، التصويت نصيحة، الانتخاب تزكية، إلخ.

لا يمكن القول إن العملية، سمّيها تعريباً أو سمّيها تأصيلاً، عبث وإن الفائدة من ورائها ضعيفة أو منعدمة. الفائدة حاصلة نظرياً ولو من جراء التبسيط والتوفيق، وحاصلة كذلك عملياً، إذ في النهاية توسع الحقوق وتضمنها بوسيلة أقوى مؤسسة على أوامر سموية لا تقبل الطمس أو الإلغاء.

هذا ما يفسر تعاطف بعض الأوساط الأجنبية غير الإسلامية مع هذا المجهود. لا تلتفت إلى المبدأ وترى النتيجة فقط، أي البساطة

والتكافؤ. تحبّذ توحيد الأحكام، تبسيط المسطرة، اختزال الضرائب، تعميم التكافل، تركيز الانضباط، تبرير التقشف والقناعة. لكن هذا التجاوب نفسه يدلّ على أن التأويل السلفي واحد من اثنين، لا خاصية فيه، بمعنى أن الإنسان يبقى الإنسان والسياسة السياسة. فوائد هذا التأويل كانت تحصل تحت لواء آخر إذا اتُبعت المنهجية نفسها. الفائدة في التبسيط وليس في المرجعية الشرعية.

مع الاعتراف بحصول الفائدة يصح القول إن للتأويل السلفي سلبيات قد تفوق إيجابياته. السلبيات وهي كثيرة لا تنبع منه بقدر ما تنبع من المحيط الخارجي.

يقول بعض المتحمّسين: النظام الذي نقترح لم يجرب من قبل، فلمَ المبادرة بالحكم عليه سلباً، في حين أن غيره من الأنظمة جرّب مراراً وأبان عن قصوره؟

الدعوى خادعة إذ التأويل السلفي يعتمد بالضبط سلوك السلف. لو كان صالحاً جملةً وتفصيلاً، لكل زمان ومكان كما يقال، لما حاد عنه أحد ولما احتجنا إلى إحيائه بعد قرون من الفساد والانحطاط. هذه صعوبة مبدئية تواجه كل مشروع إحيائي.

إذا قيل: نعم، حصلت محاولات من هذا القبيل، لكن الظروف لم تكن مواتية، فالجواب جاهز: الظروف الحالية هل هي مواتية؟ هل تساعد فعلاً على الخلق والتشييد والإبداع، في حين أننا نراها تشجع على الهدم والتخريب؟

يوجد اليوم مجتمع دولي، قضاء دولي، صحافة دولية، أردنا ذلك أم أبيناه. هناك اتفاقيات دولية توصي بأمور وتحذر من أخرى في مجال حقوق الجنس والفرد والأقليات. هناك مكافآت لمن يوافق

وعقوبات تفرض على من يفارق، فيسمّى مارقاً. في هذه الحال لا خيار: إما التخلي عن النص أو التغافل عنه وإما الانزواء والعزلة. العزلة مكلّفة جداً على المدى الطويل وإن أمكن تحمّلها لفترة بسبب ادّخار سابق كما هو حال البلاد النفطية.

الأخطر في هذا التأويل أنه يختزل حياة البشر في الخضوع والانقياد. يحوّل العقيدة إلى سياسة كما يحوّل السياسة إلى عقيدة، ينتفي في هذه وتلك كل تطلع وطموح. يفعل المرء أشياء كثيرة صالحة مفيدة لكن منصاعاً منقاداً. يفعلها لا لذاتها، لمنافعها، بل إظهاراً للطاعة والانقياد. ويقنع بالأمر.

أي مستقبل لمجتمع هذه عقيدته، هذا سلوكه، وإن كان عادلاً فاضلاً متكافلاً؟

57

التأويل الديمقراطي. يرتكز التأويل الديمقراطي على البند القائل: السيادة للشعب ثم يستنتج ويتابع الاستنتاج إلى غايته القصوى.

هيكل الدستور يبقى على حاله، لكن المعنى يختلف بقلب الاتّجاه. كل سلطة بتكليف وبعد مبايعة، لكن المبادرة هذه المرة تأتي من تحت.

الشعب يختار البرلمان ويكلفه بمهمة وهذا البرلمان بدوره ينتخب حكومة ويكلفها بمهمة. والشعب والبرلمان، في إطار الدستور الملكي، يكلفان الملك بمهمة ويوافقان على أن يكون

الوظيف وراثياً. الشعب يراقب ويحاسب البرلمان، وهذا يراقب ويحاسب الحكومة كما يراقبها ويحاسبها الملك. وتصرفات الملك مراقبة أيضاً بطرق مختلفة، قضائية وشرعية، إذ وظيف الملك مزدوج كما أشرنا.

لا نتكلم هنا على الديمقراطية عامة، على هيكلة دستور ديمقراطي. نتكلم على تأويل ديمقراطي لدستور قائم هو الدستور الملكي المغربي. وهو دستور نظام مزيج خاص، يتقاسمه إرثان كما أسلفنا. سيادة الشعب محدودة وليست مطلقة، المراقبة ليست شاملة، التلكيف موقّت نظرياً لكنه متجدّد في الواقع، المبايعة ليست متكافئة. هذا الواقع المهزوز هو الذي يتعيّن العمل عليه والدفع به في اتجاه يعارض آخر.

إن كان التأويل السلفي مطوق بأوضاع الخارج، فالتأويل الديمقراطي مطوّق بأحوال الداخل العائدة في نهاية التحليل إلى ما أسميناه بتربية الأمّ.

رغم هذه الضغوط كلا التأويلين، السلفي والديمقراطي، وارد. كل واحد منهما ينفي الآخر. لا ترجح كفّة هذا على ذاك إلا برجحان قوة اجتماعية معيّنة عبر نخبة تتكلم إما لغة الشرع وإما لغة القانون (لا نقول لغة الدين مقابل لغة السياسة، من يفعل ذلك مغرض).

إذا لم يحصل رجحان انتفى التأويلان معاً وظلّ الدستور الملكي على ضدّيته (معنى الأضداد في اللغة) وغموضه. تظلّ السلطة حيث أوجدها التطور التاريخي.

58

التشريع. يقول الدستور الملكي: البرلمان، ممثل إرادة الشعب، يملك السلطة التشريعية. يقول هذا ثم يضع حدوداً لتلك السلطة.

مفهوم أن البرلمان، أي برلمان، لا يستطيع أن يقرّ أن اللّه موجود أو غير موجود، أن الكون متناهٍ أو غير متناهٍ، أن الجنس الآري هو الأعلى، إلخ. الدين، الفلسفة، العلم، الذوق، كل ذلك خارج اختصاص البرلمان. اختصاصه تشخيص المصلحة العامة، موكلاً مهمة تحديد طرق تحقيقها للحكومة. لكن ما يميّز الدستور الملكي هو أنه يمنع من التعرض لمسائل مصلحية واضحة تمّ الفصل فيها مسبقاً.

الخلاف حول مسألة نطاق القانون لا يتعلق، كما يظنه الكثيرون، بالعقيدة، بل بالمصلحة وبها فقط.

التأويل السلفي ينفي الصبغة المصلحية عن «الحدود». يقول: إننا لا نتشبّث بتطبيقها لأن فيها مصلحة بيّنة آنية ـ قد تكون وقد لا تكون ـ بل نفعل ذلك إظهاراً للطاعة وخضوعاً لأمر إلهي صريح. في الوقت نفسه يقول إن النظام الملكي اختيار مصلحي. متطرّف هناك، متساهل هنا.

التأويل الديمقراطي لا يتعرض، في كل نازلة، إلا للجانب المصلحي، متجاهلاً ما سواه. معظم القضايا الخلافية هي، عند التدقيق، مصلحية ومصلحية آنية.

الرق مثلاً الذي تفصّل أحكامَه كتب الفقه لم يعد يمثل مشكلة عندنا اليوم لأنه أُلغي ولو بمبادرة من الغير، ولكنه لا يزال يمثّل

مشكلة عويصة في البلاد التي لم يُلغ فيها. لنتصور أن إدارة الحماية فرضت علينا قانون أسرة يمنع تعدد الزوجات ويقر المساواة في الإرث. وأن العمل بهذا القانون طال حتى تعوّد عليه المجتمع وأصبحت مصالح الكثيرين مرتبطة بتطبيقه. أكبر الظن أن الدستور الملكي كان يحافظ على الأمر الواقع بتخريجة ما. والدليل على ما نقول هو الحاصل اليوم في الجمهوريات الإسلامية السوفياتية سابقاً. لم يحصل فيها تراجع عن إصلاحات البلاشفة، كما لم تتولَّ من جديد الحرف العربي لكتابة لغاتها.

إذا صحّ القول إن الظروف الحالية جعلت من الرق نظاماً متجاوزاً، فيجوز إهمال أحكامه مع أننا لا نزال نردّد الآيات المتعلقة به، لماذا لا نقول إن أحكاماً شرعية أخرى يجوز إهمالها إذا لم تعُد فائدتها واضحة مع الاحتفاظ بنصوصها في السجلّ، أولاً كمثل يقتدى به عند التشريع في مسائل أخرى، وثانياً تحسّباً لتطورات مضادة قد تعيد إلى المُلغى وجهاً من المنفعة.

تعليق حكم شرعي، من طرف البرلمان، لا يعني الحكم ببطلانه مطلقاً، لا ماضياً ولا مستقبلاً، فليس فيه ما يدلّ على تكذيب أو تسفيه أو مروق أو عقوق.

والواقع الذي لا ينكر هو أننا نسير فعلاً في هذا الاتّجاه.

عند تقديم مشروع مدوّنة الأسرة الجديد عندنا، قيل بوضوح: هذا ما سمحت به ظروف الوقت. مما يعني ضمنياً أنه إذا اتّضحت المصلحة مستقبلاً تُراجع المسألة مجدداً.

قد يقول السلفي: هذا اجتهاد من الإمام بعد استشارة هيئة علماء الدين. فهو داخل مسطرة شرعية معتبرة. الحقيقة أن الإصلاح

مطلبٌ شعبي وجد صداه في البرلمان الذي كلّف الحكومة بإنجازه. ثم لمّا ظهر انقسام حادّ في الرأي العام، مهما تكن البواعث، تنازلت الحكومة للملك الذي استشار... المسطرة الديمقراطية قائمة إذن وسابقة على الأخرى. وبالمناسبة نلاحظ مرة أخرى ازدواجية الدستور والنظام.

في مسألة المساواة في الإرث، ودون الدخول في التعقيدات، يوجد نظرياً حلّ وهو تعميم الوصية. اليوم أناس كثيرون يتحايلون على النص، عن طريق الهبات والتنازل المسبق عن الملكية، ليكون حظ البنت مساوياً لحظ الابن. والأمر أوضح عند الميسورين المثقفين منه عند المعوزين الأميين. إذا عادت الوصية واجبة، وهو إجراء إداري محض، تلقى مسؤولية الفصل في قضية الإرث على الفرد. يظلّ النص على حاله ويعود تطبيقه بيد صاحب الشأن. هو الذي يختار إما أن يطبّقه بالحرف وإما أن يتصرف. أوَليس هذا حال من يفضّل أحكام مذهب على آخر؟

بالنسبة للأَحْياء الشرع قانون العهد السابق، قانون موروث، له صبغة متعالية وله صبغة مصلحية. الأولى ثابتة، الثانية متغيّرة بالضرورة. كلامنا يقتصر على تحقيق المصلحة الآنية. من يفصل في هذه النقطة؟ من يستبين وجه المصلحة الآنية؟ خبراء بتكليف من البرلمان، من ممثلي الشعب صاحب السيادة. على أساس هذه الفتوى «المصلحية» «المدنية» يصدر حكم يصادق عليه الشعب مباشرة أو البرلمان والملك، يسمّيه البعض تشريعاً والبعض اجتهاداً. فهو في كلا الحالين حكم بالمصلحة الآنية، قابل إذن للمراجعة والإلغاء، وليس حكماً في ما سواها.

59

الديمقراطية المحلية. سمعت مرة في روما سفيراً مغربياً يقول: هل يُعقل أن تكون الأمية منتشرة بيننا ويكون عدد الأميين في البرلمان قلّة؟ يناقض هذا الرأي الاقتراح الذي تقدم به بعض طلبتنا في باريس قبيل الاستقلال يطالب أن يضاعف تمثيل المثقفين على حساب الأمّيين وعمّال الصناعة على حساب الفلاحين. الرأيان معاً مغاليان لكن المنطلق سليم: إذا كانت الأمية لا تعتبر عيباً ونقيصة ما الداعي إلى محوها؟ وبالمقابل هل التخلص منها يضمن بالضرورة وعياً أتم وأشمل بالمصلحة العامة؟

لا ديمقراطية مع الأمية: القاعدة صحيحة، لكن في مستوى محدّد، مستوى الدولة الوطنية. كل مقومات هذه الدولة تناقض الأمية أي ثقافة الأم. لا جدال في أن الأمية، التربية الأولى، تعرقل بلورة الوعي بالمواطنة وما تستلزم من اعتزاز بالنفس واستقلال بالرأي والتحرر من عقال الأسرة والعشيرة والقبيلة.

لكن المطلوب على مستوى الوطن ليس كذلك على المستوى المحلي. هنا تنقلب الأمور. بل قد تتحقق على هذا المستوى شروط الديمقراطية، تلك التي تعوز المستوى الوطني.

المطروح ليس الانطلاق من الديمقراطية المحلية وعلى أساسها ومنوالها بناء دولة وطنية ديمقراطية. هذا خيال.

الواقع هو أن هناك دولة وطنية ملكية، وملكية بالضرورة، بسبب الأمية بالذات كما أوضحنا سابقاً، دولة عادلة أو جائرة بنسب متفاوتة، تكوّنت على مدى قرون، داخلة في علاقات جدلية مع

السلطات المحلية التي هي الأخرى مزيج من الاستبداد والمؤالفة حسب ظروف الزمن والمكان.

السلطة المحلية هي إحدى دعائم الدولة الملكية. يقول الدستور: الملك هو ضامن الحريات الجماعية. هنا إذن مقايضة: الحفاظ على الحريات، على العادة حتى لا يطمسها القانون العام (الشرع)، مقابل البيعة والتفويض.

التأويل الديمقراطي للدستور الملكي هو إعادة حق التفويض إلى صاحبه، وبالتالي جعله على مراحل. لا داعي أن يكون تفويضاً تاماً ودائماً لفرد بعينه هو الملك. لا مانع من أن تتدرج الهيئات، الواحدة تفوض للأخرى سلطةً ما بكيفية ما، قبل الانتهاء إلى دولة الواحد.

صيغة التفويض، حدوده، مدّته، إلخ، كل ذلك يحرر في وثيقة هي الدستور المحلّي. هذا الدستور المحلّي هو بمثابة عرف بالنسبة للدستور الأعلى، الوطني في حالتنا، القابل أن يندرج يوماً تحت دستور أشمل.

في قولنا هذا استمرار وقطيعة مع الراهن: استمرار بالنظر إلى توسيع صلاحيات يخولها الدستور الحالي لما تسمّى الجهات، قطيعة بالنظر إلى تغيير الوجهة والانفتاح على كل الاحتمالات، حتى غير المرغوب فيها. التصور الحالي إداري محض، الهدف منه تخفيف العبء على المركز وتشجيع المبادرة في الأطراف. من هنا التقطيع الحالي للخارطة الإدارية وتسمية المقاطعات بدون أدنى إشارة إلى جذورها التاريخية.

علينا ألا ننسى أننا لا نزال نعيش تبعات ما كان يُسمّى أيام

المخزن بالحركة وأيام الحماية بحملات التهدئة، يعني في الحالين بسط الأمن بإخماد نار الثورة ومحو آثار السيبة. كانت العمليات تنتهي بحفل «الأمان» أي المبايعة والمؤالفة.

لا بدّ إذن من عكس الاتجاه. لماذا؟ لأن السيبة تنوّعت وتجددت أهدافها ووسائلها، بل إنها مرشحة للانتشار، لدوافع داخلية قبل أن تساندها قوى خارجية. تتقوى تلقائياً بتوسع نطاق التربية النظامية في شكلها الحالي، المتضمّنة أدلوجة معيّنة. هذا أمر نجرّبه يومياً.

المطلوب في إطار التأويل الديمقراطي للدستور الملكي هو موقف جديد من السلطة المحلية، بمنظور مستقبلي. ما يبدو خطراً اليوم، في حال القطيعة والإهمال وربما المواجهة، قد يتحول إلى قوة مساندة للديمقراطية وللتنمية إن وُجّه التوجيه الصحيح.

عرف المغرب مناطق تاريخية متميزة منها الريف وتافيلالت والصحراء على أطراف المملكة. تعالج اليوم شؤونها وكالاتٌ مستقلة تعرّف بالموقع الجغرافي (الشمال، الشرق، الجنوب). لكن الأول كان قاعدة منطقة الحماية الاسبانية وقبلها إمارة مغراوة وقبل ذلك عرفت بموريتانيا الطنجية، والشرق كان وطن زناتة وقاعدة الدولة المرينية في بدايتها، والجنوب كان قاعدة الدولة المرابطية في أوائلها.

وعرف قلب المغرب ممالك مستقلة دامت ما قُدّر لها أن تدوم، مملكة فاس ومملكة مراكش، وإمارة سجلماسة وزاوية ديلا وإمارة البرغواطة، وإمارة ايليغ. قد نرى في المستقبل القريب وكالات مستقلة على نمط الثلاث المذكورة آنفاً، كل واحدة تسهر على تجهيز

كل منطقة وتحمل الأسماء الجغرافية: الغرب، الحوز، تافيلالت، الأطلس المتوسط، الأطلسي، سوس.

هذه تسع مناطق لكل واحدة تاريخ مسجل. لم تكن حدودها مستقرة، لكن المدقق في الأخبار يلاحظ أن قاعدة كل مملكة أو إمارة كان يغلب عليها طابع واحد جغرافي وبشري. من السهل ملاءمة الجغرافية والسوسيولوجيا مع التاريخ. من هذا المنظور الفرق ضئيل جداً بين حالنا وحال بلدان كفرنسا، التي تنكر هذا الواقع إلى اليوم، ألمانيا وإيطاليا اللتين اعترفتا به منذ عقود، وإسبانيا التي لم تسجله في دستورها إلا بعد أن عادت إلى الديمقراطية.

التقطيع الحالي (16 جهة، تختزل بسهولة إلى عشرة) إدارية محض. تدعي أنها تتوخى التكافؤ الاقتصادي والتكامل الاجتماعي مع الحرص على عدم المس بالوحدات الطبيعية (القبائل). لكن في التسمية دليل واضح على تحاشي كل إشارة إلى أي عمق تاريخي. وهو الاحتراس نفسه الذي نلاحظه في فرنسا منذ ثورة 1789 إلى اليوم. حيطة مفهومة، لها ما يبررها في القديم والحديث، سيما إذا تنبهنا إلى ما يجري حولنا.

لكن التجارب المؤلمة السابقة والعالقة بالأذهان قد تُؤَوّل تأويلات مختلفة، فيستخلص منها دروسٌ متباينة. هل النجاعة تكمن في الممانعة أم في الاستشراف والاستباق؟ أوَلا تقضي الحكمة الاستعداد للأسوأ؟

هنالك مشكلات، واقعة أو متوقعة، تتعلق بحقوق جماعية، كثيرة ومتنوعة، من اللغة إلى توزيع الخيرات مروراً بالتعليم والتجهيز. تبدو اليوم مستعصية على الحل إذ تطرح على المستوى

المركزي. بما أن هذا المستوى ليس متجانساً بالقدر الكافي (من هنا ظاهرة التعددية)، فالتوافق حولها صعب جداً. لذلك يتحاشى نقاشها البرلمان والحكومة وترفع إلى نظر الحَكم الأعلى أي الملك. وهذا الأمر بالذات هو الذي يدفع إلى تأويل الدستور تأويلاً يتجه نحو الاستئثار بالرأي، أي نحو دولة الواحد.

أوَليس الانجع أن توضع هذه الامور من البداية بأيدي أصحابها، أولئك الذين يتضررون حقاً منها أو يتملّقون بها؟

حتى في هذه الحال يظل اللجوء إلى التحكيم ضرورياً، لكن في آخر المطاف، بعد أن يظهر عجز كل الهيئات المتوسطة. وأولى هذه الهيئات البرلمان المحلي، أساس البناء الديمقراطي، الخاضع لدستور خاص به. يفصل في كل المسائل العالقة، على رأسها مشكل اللهجة والانتماء، ثم التعليم والإدارة والأمن والتجهيز.. إلخ. كل المعيقات للديمقراطية، حكم الجماعة نفسها بنفسها عبر ممثلين عنها تنتخبهم بحرية، تُحجّم بالضرورة، وبالتالي تعود، نظرياً، قابلة للحلّ. وإذا حصل تعثر، لسبب ما، مادّي أو أدبي، لا مسؤولية للمركز فيه.

كم من حاجة تُقضى بمثل هذا الترك!

60

الموءودة. يقول السلفي: حقوق المخلوق من حقوق الخالق ويعددها الروح والمال والدين والعرض إلخ. يضمنها بالشرع. ما لا يستطيع ضمانه هو المساواة: الرجل قيّم على المرأة والحرّ على

المملوك، الراشد وصي على القاصر والمؤمن مقدّم على المعاهد. التفضيل لا يعني الظلم، إذ هو، في رأي السنّي، عين العدل. لا يقول السنّي إلا ما قاله ويقوله دائماً منظرو حكم القلّة، على رأسهم أفلاطون.

يقول الديمقراطي: حقوق المرء هي مروءته ويقف عند هذه المعادلة. مرجعيته «اسمية» تعريفية. لا نسمّي المرء مرءاً في المجال السياسي إلا إذا تصرف بمحض إرادته دون وازع خارجي. الحقوق من هذا المنظور تعريفات. من لا يتّصف بها ليس عضواً في الإنسانية وبالتالي في السياسة. المشارك في السياسة عموماً، هنا أم هناك، إنسان. والمشارك فيها داخل حدود معينة، هنا وليس هناك، مواطن. هل في هذا التمييز تفاوت؟ نظرياً لا، إذ المواطن هنا غير مواطن هناك والعكس صحيح. المساواة قائمة إذن حكماً.

هذان تأويلان، كما قلنا، لواقع قائم يعبّر عنه الدستور الملكي. هما طريقان للذهاب بالنصّ إلى نتيجته القصوى.

الدستور الملكي يعرف المبايع فقط، حقوقه مضمونة بشروط البيعة، لا بأي شيء آخر. لذا صح أن يكون المبايع مكاتباً أو معاهداً. والمكاتب، كما هو معلوم، لا تجتمع فيه صفات المروءة. هنا أيضاً المساواة حاصلة مع التفضيل، إذ المبايعة قلّ ما تكون فردية. الحقوق المضمونة فردية بالتبعية، لا بالأصل، إذ المُعتبر فيها أن تتعلق بجماعة (عشيرة، حرفة، مهنة، ملّة، إلخ).

نسجّل أنه كلّما طرحت مسألة حقوق الإنسان، على الصعيد الوطني أو الدولي، تعارض منطق البيعة من جهة والمنطق الديمقراطي أو السلفي من جهة ثانية.

نقول إن ما استعصى على الحلّ على مستوى المركز قد يجد طريقه إلى الحلّ بسهولة على المستوى المحلّي. هذا المستوى هو المستوى الديمقراطي بامتياز. فيرجح كفّة التأويل الديمقراطي. في هذا النطاق يحصل فعلاً الفطام، ينفصل مفهوم المشاركة، بل قُل التأسيس أو الإنشاء السياسي، عن مفهوم المبايعة. تتعالى المبايعة عن الائتمان وتتماهى مع المواطنة.

على هذا المستوى السياسة المدنية ممارسة لا موقف نظري.

61

الذمّة. كل دولة تميّز بين المواطن وغير المواطن، حتى عندما لا يكون اختلاف في العرق أو اللغة أو العقيدة.

الدولة السلفية تميّز بين المسلم والمعاهد الذي يكون تحت حماية الدولة. اكتسبت لفظة ذمّي طابعاً قدحياً في القرنين الأخيرين لأسباب لا داعي لبسطها هنا.

الملاحظ اليوم أن نظام الذمّة انتقل من المحيط الإسلامي إلى العالم الغربي الذي كان يتشكّى منه. وذلك إثر تكاثر عدد المهاجرين المسلمين في بلدان مسيحية. كانت هذه تقول: المواطن عندنا لا يعرّف بدينه. وكان الأمر صحيحاً إلى حدّ كبير إلى نهاية القرن الماضي. لكن الواقع فرض تمييزاً بين المواطن الأصيل، تجتمع فيه صفات محددة، والمواطن الجديد الذي تنقصه بالضرورة خاصية المشاركة في تقليد عريق. لا يخص الأمر المهاجرين المسلمين، إذ كان هذا حال اليهود في الماضي، وحال المكسيكيين الكاثوليكيين في أمريكا الشمالية والكوريين في اليابان. وهذا باحث أمريكي شهير

يتساءل: من نحن؟ موهماً أن الهوية القومية مهدّدة بتكاثر الوافدين من أجناس غير ساكسونية.

مسألة الذمّة، الشعور بالدونية والإقصاء رغم توافر شروط المواطنة الكاملة، وذلك بسبب الانتماء لعقيدة تعتبر دخلية، عمّت اليوم أقطار المعمورة ولم تعد مقصورة كما كان يقال على الدولة «الإسلامية».

يبدو هنا أيضاً أن المسألة، وهي شائكة وجدّ معقدة، يمكن أن تحلّ، ولو على مراحل، في إطار الديمقراطية المحلية. على الأقل يبدو الحلّ هنا أسهل منه على المستوى الوطني أو الدولي. ذلك للأسباب المشار إليها سالفاً، أهمها أن المحدد الديني لا يدخل مبدئياً في شروط المشاركة.

لن يشارك المواطنون الجدد في الحياة السياسية الغربية إلا بعد اختبار طويل عبر تدبير الشأن المحلّي. أمر يهمّنا نحن، كمجتمع له جالية مهمّة خارج حدوده. إذا عملنا من جانبنا على توسيع مفهوم المواطنة ساعدنا إخواننا المهاجرين على الاندماج، إن قرّروا ذلك، في المجتمع الذي هاجروا إليه.

62

الشورى. يدّعي الكثيرون أن وجود الغرفة الثانية (مجلس المستشارين) ضروري لتمثيل الجماعات، المهنية وغيرها، بجانب الغرفة الأولى (مجلس النواب)، خاصة إذا كان الغالب على هؤلاء قلّة التجربة والخبرة.

وراء هذا التعليل، الذي يبدو وجيهاً، يختفي هدف أهم وهو

تغليب مبدأ القلّة على مبدأ العموم لخدمة مبدأ دولة الواحد: قاعدة عامة لا تخصّ النظام الملكي.

لنتابع تأويلنا الديمقراطي للدستور الملكي.

نحافظ على الغرفة الثانية وبالتالي على مبدأ دولة القلّة، لكن نربط تكوين هذه الغرفة بالديمقراطية المحلية، التي أوكلنا إليها مهمّة تجاوز التكتلات الطبيعية (العشائرية وغيرها)، فلم تعد إذن حاجة إلى التعرض لها على المستوى الوطني. أما الهيئات المهنية فشأنها شأن الغرفة الأولى باعتبار أنها تهتم أولاً وأخيراً بالمصالح، فلماذا تمثل تمثيلاً منفصلاً؟ هدف هذه الهيئات التأثير على المشرع، ليكن التأثير مباشراً دون واسطة.

تبقى هيئات أخرى ذات طابع غير مصلحي، عقائدي أو ثقافي. هذه هي التي يجب أن تكون عماد الغرفة الثانية. فائدتها الأساسية أنها تمثل ذلك التنوع العام البنيوي التي أقيمت على أساسه الديمقراطية المحلية.

بما أن الدولة الملكية مكوّنة من ولايات ميزها المسار التاريخي ولم يمح سماتها الخاصة التطورُ اللاحق، تمّ أخيراً الاعتراف بخصوصيتها وفوض لها حق تسيير شؤونها، فالغرفة الثانية هي المرآة التي ينعكس فيها التفاعل بين واقع الاختلاف وضرورة الائتلاف.

رمز الوحدة هو بالتعريف الملك. الغرفة الثانية هي مجلسه، الاستشاري والتنفيذي. يرأسه بنفسه أو يفوض ذلك لولي عهده حتى يتدرب هذا الأخير على شؤون الدولة. تمثّل فيه الولايات بالتساوي إلى جانب هيئات غير مصلحية كعلماء الدين والخبراء في سائر الميادين وبعض كبار المسؤولين السابقين إلخ.

والغرفة الثانية هي المجلس الملكي الاستشاري بامتياز يحل محلّ كل المجالس الفرعية المتكاثرة. وهي كذلك مجلس تنفيذي بما في يد الملك دستورياً من اختصاصات. كل ما سواه يلغى حكماً. لم يعد مبرّر لديوان خاص أو دار مخزن، إلخ. بتأسيسه تنتهي سياسة الظل التي هي سياسة السلطان.

الملك حَكَم، منسّق بين الدولة الوطنية والولايات المختلفة، فلا بدّ له من جهاز فعّال. الغرفة الثانية هي ذلك الجهاز، دستورياً.

63

الإمام. تجرّأ ابن خلدون وقال: لا يُساس العرب إلا بالنبوة. من يتأمل هذه القَولة يجد فيها كل أسرار السياسة ولا يحيط أبداً بكل معانيها. العرب في قاموس ابن خلدون هم البدو، أهل الفطرة والأمية، حيث تتحكم العصبية أي رابطة اللحمة. لماذا الانقياد لمن ليس من جلدتك إن لم يكن بأمر يأتي من الغيب؟ مع الفطرة الأمر، مع المدنية السياسة. هذا مؤدّى كلام ابن خلدون وإن لم يلخّصه بهذا الأسلوب.

لو كنّا قد انسلخنا عن الفطرة منذ قرون، لو كانت التربية النظامية قد قضت على تربية الأم، لو كان قد تمّ ما أسميناه بالفطام، لكانت اليوم لهجتنا واحدة، قاموسنا غزيراً، تأويلنا للعقيدة متجانساً، لكان فهمُنا للمصلحة العامة تلقائياً، لضبط العقل فينا الغريزة أو لعمل الاثنان فينا بالقوة نفسها، أي لعشنا في محيط مدني. وعندها لما كان داعٍ لتمييز مستويين: المحلي والمركزي، العشائري والوطني.

بما أن الواقع ألزمنا التمييز، بل ربط الديمقراطية بالمستوى المحلي الضيق، كان من الضروري، لتجاوز التنوع والتجزئة، الحفاظ على تلك القوة التي تضمن الالتحام والوحدة، المشار إليها بالإمامة.

الإمامة هي الحبل الواصل بين المكشوف والمحجوب. لولاها لما تمّ الانقياد لسلطة تتعالى على المستوى المحلّي.

ما دامت الأمية (تربية الأم) متفشية، تظلّ الحاجة إلى الإمامة قائمة. هذا ما أدّى إليه نظر محققي الفقهاء عندنا. الأمر واضح لكل من باشر السياسة في محيط كمحيطنا. الإشارة هنا إلى سلطة معنوية، عن وظيفة رديفة لوظيفة الإمارة، بها تستقيم وتستقرّ. لمدّة طويلة ظن الناس أنها تتجسّد حتماً في شخص. ثم اتّضح، بالتجربة وبالنظر، أنها قد تتجسّد في جماعة، معيّنة أو منتخبة، قارة أو متغيرة. في نظامنا الملكي، الذي ننطلق منه ونحاول تأويله تأويلاً ديمقراطياً، الوظيف مجسّد في فرد يميّزه النسب، وهو ما يزيده نفوذاً وتأثيراً.

قد يستنتج: إذا ارتفعت الأمية وحصل الفطام، أفلا تنتفي الحاجة إلى هذا الوظيف؟ الفرضية واردة عقلاً إذا بقينا في مجال السياسة وحصرنا فيه مفهوم الإنسانية.

لم يتحقق هذا الشرط إلى حدّ الآن في أية بقعة من الدنيا، لا ماضياً ولا حاضراً. كل ما نلاحظ هو أن الوظيف يتشكّل دون أن يختفي بالمرة.

ثم متى تمّحي عندنا الأمية بمعناها الكامل؟ متى تنفصل عن الأم؟

الغرفة الأولى (مجلس النواب). على من ينوب النائب في الغرفة الأولى من البرلمان؟ أيتكلم كفردٍ مقيد بانتماءاته الأصلية؟ يلهج بلهجته، يفكر بثقافته، يصدع بمطالبه؟ يكون هذا هو الحاصل عندما لا تكون ديمقراطية محلية. أما إذا وُجدت بكل آلياتها وأجهزتها، إذا تحققت فعلاً ولم تظلّ حبراً على ورق، عندها ناخب مجلس النواب هو غير ناخب المجلس المحلي وإن كان الشخص نفسه. تكون ازدواجية، لكن غير التي تكلمنا عليها إلى حدّ الساعة.

ناخب مجلس النواب هو المواطن، المتّصف بأوصاف تخرجه عن فطرته وأميته، يُبرزها في حياته اليومية قبل أن يحددها القانون. وإلا تحوّل البرلمان إلى مجلس قروي.

إذا اتسع أفق الناخب إلى حدود الوطن، تلك التي أقرّها منذ قرون التطور التاريخي، تجاوزاً للفوارق التي تجد من يعبّر عنها على المستوى المحلّي، لم يعد مبرّر لأي تسامح مع الأمية بكل مظاهرها، لا عند الناخب ولا عند النائب، بل قد تعتبر خرقاً لقانون المواطنة تجيب الزجر.

اللاأمّية تعني، كما أكّدنا سابقاً، الانسلاخ عن مؤثرات التربية الأولى، تربية الأم.

في هذا الإطار تعالج المشكلات التي نشتكي منها عادة: المقاطعة والعزوف، الاتّجار بالأصوات، تغيّب النوّاب، قلّة المبادرة، العي والعُجمة، إلخ. بعضها قد يختفي أو يخفّ حدّة بمجرد تحقيق الديمقراطية المحلية، وبعضها يُحلّ بإجراءات تبدو

تعسفية في الظرف الحالي وتُقبل في الظرف الجديد، منها إجبارية التصويت، منها التأهيل، منها الإقصاء وعدم التجديد، إلخ. كل ذلك مندرج تحت شرط المواطنة عند الناخب والنائب.

إذا ارتقى مجلس النواب إلى المستوى المنشود اختفت بالضرورة أسباب الريبة التي تحوم حوله في الدستور الملكي الحالي. يُخشى منه التجاوز، التدخل في ما لا يعنيه أو ما لا يُتقِن. برلمان مؤهل يعرف بالضبط حدود اختصاصاته، يعلم ما يستدعي التدخل وما لا يتحمله، يستبعد دون تردد ما لا يمس بكيفية واضحة مصالح الناس (المعاش)، إذ وظيفته الجوهرية هي تنظيم «المعاملات»، بما هي مصالح مادية. من هنا الانكباب على الموازنة، الضرائب والاستثمارات، التجهيزات التي تسهّل المواصلات بين الولايات، وسائل الإنتاج من صناعة وفلاحة، الصحة والتعليم والتشغيل، إلخ. ما يقوم به البرلمان يتّسم حكماً بالنفعية والعمومية. ما ليس عاماً، مشتركاً بين الولايات، ما ليس مصلحياً، يهم الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وما يتبع الإنتاج من تأهيل وترفيه، كل ذلك يكون خارج اختصاصه. كلما تحسّنت مؤهلات الناخب والنائب، عرف البرلمان حدّه.

هناك بالطبع متشابهات، نقاط التباس، غالباً ما تكون أوثق علاقة بالطبيعة من غيرها. إذا كانت معروفة قديماً، سبق أن تقررت فيها عادة، فهذه تكون موضوع خلاف عميق. إذا تعلقت بحادث ليس فيه سابقة، فالنظر فيها أسهل. في الحالة الأولى، الأنجع هو تفويض الفصل في القضية إلى مجالس الولايات، باعتبار أن العادات قد تختلف من منطقة إلى أخرى. ولا عيب أن تتنوّع الحلول، إذ كل

حلّ اجتهاد موقّت، يجرّب ثم يُقرّ أو يُلغى. أما المسائل العارضة (النوازل)، الناجمة عن التطور العلمي والتكنولوجي، فتستوجب استشارة أهل الخبرة من مختلف التخصصات. وحتى لا يحصل خلط مع صلاحيات الغرفة الثانية، فالأفضل هو أن يلجأ مجلس النواب إلى لجان استشارية مستقلة وموقتة، تنحلّ بانتهاء مهمتها.

مجلس نواب من هذا النوع هو أحسن مدرسة لإدماج المغرب في منظومة أعلى منه عندما تتوافر الظروف. إذ الاندماج المذكور، في أية مجموعة، قائمة أو مرتقبة، يخص مجلس النواب فقط، دون المسّ بأية مؤسسة أخرى. الهدف إنشاء مواطنة من نوع جديد، ذات أفق أوسع من سابقتها، تحافظ على مكاسب الأولى بقدر ما تتجاوز حدودها، تتساكن معها كما تتساكن هي مع الديمقراطية المحلية.

والهيئات الوطنية الأخرى لا تمثل عقبة في هذا الاتجاه لأن وظيفها، كما أكدنا، مختلف. تحديد وظيفها ضمان لبقائها. من يتكلم عن تناقض محتمل لا يدرك أن ذلك ينجم عن عدم تخصيص مهام البرلمان وبالتالي تخصيص مهام الهيئات الأخرى.

65

الحكومة. الحكومة هي اليد، في التصور القديم، الجهاز التنفيذي لما يقرّه مجلس النواب الذي يمثّل اختيار المواطنين لمدة معلومة.

حكومة، مجلس نيابي، مواطن: هذه مفاهيم مترابطة، كل واحد منها ينعكس في الآخر. العلاقات التي يصفها الدستور نظرية،

تظلّ قائمة مهما كانت الأوضاع. إذا انعدمت أو ضعفت صفة المواطنة تحوّل مجلس النواب إلى هيئة ذات أفق أضيق من الوطن وعادت الحكومة جماعة غير متجانسة، كل عضو فيها يتصرّف بدوافع غير دستورية. أطلقنا لفظ أمية على مجموع العوائق التي تمنع بلورة الوعي بالمواطنة عند الفرد. وقلنا إن أضمن وسيلة لمجابهتها والتخفيف من تأثيرها على المستوى الوطني إقامةُ ديمقراطية محلية حقيقية، تسلب من الدولة المركزية أجهزة التخويف والتمويه. ما لم يجرب هذا النوع من الديمقراطية ـ والتجربة، لكي تنجح، قد تتطلب عقوداً ـ، فإن المجلس المنتخب لا يمثل برلماناً بالمعنى المنشود.

لقد اخترنا، لانتخاب أعضاء مجلسنا النيابي، الاقتراع باللائحة. يتشكّى منه اليوم البعض متناسين أنهم كانوا أول الداعين إليه. هذا النوع من الاقتراع هو الألصق بالواقع عندما يكون المجتمع مجزءاً. فيأتي المجلس صورة وفية لحال الناخبين. القول إنه أكثر ديمقراطية يتضمن تعريفاً صورياً للديمقراطية، كما هو واضح من تحليلاتنا السابقة.

إذا وجد التنوع الاجتماعي تمثيلاً له على مستواه، أي في النطاق المحلّي، لم يَعُد عندها داعٍ لتثنية وربما تثليث التمثيل، وهو الحاصل عندنا: المصالح الفئوية ممثلة على ثلاثة مستويات، بل أكثر إذا اعتبرنا المجالس الاستشارية المتزايدة.

قد يكون الاقتراع باللائحة ضرورة مرحلية، لكن بعد حين لا بدَّ من تجاوزه. وتدل تجربة غيرنا أن الأنسب، عند تحقيق ديمقراطية محلية نشطة وما يترتب عنها من نتائج إيجابية، هو الاقتراع

الأحادي. به تتكون أغلبية برلمانية واضحة. فائدة اللائحة، الحفاظ على الوحدة، تغيب مع انتشار الثقافة الديمقراطية، إذ الوعي بضرورة الوحدة يتحقق في كل فرد، ناخباً كان أو مرشحاً.

إذا تكوّن البرلمان من أغلبية وأقلية، مهمة الأولى الحكم ومهمة الثانية المراقبة، هذه وتلك مُتفقتان على المبادئ والأهداف مختلفتان على سبل التنفيذ، صار من باب المسلّم أن الحكومة جاهزة يُكشف عن أعضائها إثر الإعلان عن نتائج الاقتراع. هي نخبة أفرزتها آليات دستورية ونالت اقتراحاتها ثقة الناخبين.

في غياب هذه الشروط يتداخل المستويان، المحلي والوطني. فتحصل فجوة بين البرلمان والحكومة. مهما تكن الظواهر، البرلمان المجزأ تجزئةَ المجتمع لا يكوّن حكومة، بل يتقبلها فقط. تفرض عليه إذا أريد لها أن تحكم فعلاً.

66

الحسبة. استقلال القضاء، عبارة جارية على الألسن، لا تعني سوى العدالة، إذ الجهاز القضائي في كل نظام هو جزء من كل، متميز، منفصل دون أن يكون أبداً مستقلاً.

استقلال القضاء في عدالته، وهذه تأتي من التأهيل (العلم في تعبير القدماء)، الكفاية أو القناعة حتى لا يتعرّض (القضاء) للرشوة، الاستقرار والطمأنينة حتى لا يخضع للابتزاز.

القضاء، تنظيماً وسلوكاً، هو مرآة المجتمع. لا وجه إذن لأي حكم غير مشروط كالذي يتشدّق به السلفي (الشريعة عدل كلّها) أو المستشرق (القاضي يحكم بهواه). النظام القديم كان ملائماً لمحيطه

الثقافي، الإنتاجي، الاجتماعي. تحقق فيه تكافؤ ما بين المظالم، الشرع، العرف، الفتيا، الحسبة، وفي حال المغرب ترتيبات محلية أخرى لا نقف عليها إلا بعد التدقيق في النوازل الخاصة بمناطق معينة، مما يمنع من جهة الحكم العشوائي ومن جهة أخرى التسرّع بالتنفيذ.

حافظ نظام الحماية على هذا التنوع بل ضاعفه بإنشاء أجهزة قضائية متخصصة جديدة. ونسير اليوم في الاتّجاه نفسه. وسّع (نظام الحماية) مجال المظالم واقتسمها مع السلطان. اعتبر القضاء الشرعي عُرفاً خاصاً بسكان المدن وسوّاه بعرف الأرياف، سيما الأمازيغية. سحب الفُتيا من الأفراد وأسندها كلياً للسلطان تحيط به طائفةٌ من العلماء النظاميين. جعل الحسبة خاصة بالأسواق في الأحياء الأهلية. وبجانب هذا أنشأ عُرفاً جديداً يهمّ المقيمين الأجانب وينظم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية. فأصدر بسرعة فائقة مدوّنات القانون المدني والجنائي والتجاري إلخ.

هذا ما ورثناه عن عهد الحماية وما نعيش في كنفه اليوم. جرت محاولة، غداة إعلان الاستقلال، لإلغاء العرف القديم كلياً وإبداله بالقضاء الشرعي، ثم عدل عنها بعد فشل التجربة. جاء اقتراح بتعميم نظام الحسبة. جرّب ولم ينجح. أخيراً أُنشئ ديوان المظالم ولا يعرف إلى حدّ الساعة مدى فعاليته: مبادرات متفرقة تنمّ عن حنين إلى الماضي، لا عن تصور متكامل لإعادة هيكلة القضاء.

في الاتّجاه المقابل وتبعاً لمنطق الحماية أنشئت محاكم تجارية وأخرى إدارية، ثم حدّدت مهام قاضي الأسرة، وبالتالي مجال القضاء الشرعي. من المحتمل جداً أن تفصل مسائل الزواج والطلاق

والحضانة، إلخ عن مسائل الإرث بإنشاء محاكم خاصة لتصفية التركات. هذا ما تحتّمه على كل حال التطورات الاقتصادية الأخيرة وما تشجع على تطبيقه المؤسسات الدولية.

قضاء مجزأ، متنوع، متخصص، لا يمكن أن يكون مستقلاً بالمعنى الحرفي. المطلوب منه أساساً هو التأهيل والنزاهة. المطلوب من الدولة أن تضمن للقضاة التكوين المستمر، حياة شريفة ووضعية مستقرة، لا دخل فيها للمحاباة.

تحقيق هذه الشروط يختلف من مستوى إلى آخر، من المحلي إلى الوطني إلى الدولي. إذا وزعنا الأجهزة القضائية حسب هذه المستويات نرى بوضوح التفاوت في حدّة المعضلات وفي صعوبة حلّها. قد ينفع الانتخاب في مستوى ولا يجدي في آخر، وكذلك المباراة، وكذلك (لماذا ؟) الضمان المالي، إلخ.

واضح إذن أن مشكلات القضاء لا تعالج أبداً بمعزل عن السياسة، أي بإهمال الإصلاح الدستوري (ديمقراطية محلية، حكومة برلمانية، علاقة مجلس الشورى بوظيف الإمامة، إلخ).

واضح كذلك أن ما يضمن عدالة القضاء في آخر تحليل هو الحسبة بالمعنى العام. في كل نظام سياسي توجد مراقبة، تذكّر بالقواعد العامة كلما ظهرت بوادر الانحراف. تُسند الوظيفة، بكيفية ما، إلى العموم، عن طريق التمثيل العادي، حتى لا يكون النائب المنتخب بدون رقيب. هكذا فهمت الحسبة في أوائل دولة الخلافة، كانت عامة مشاعة. ثم أدّت، كما كان متوقعاً، إلى فوضى، فنظّمت من جانب السلطان، وهو تناقض. فاضمحلت تدريجياً ولم يعد لها وجود إلا في الأسواق.

الحسبة من المحاسبة ومن الاحتساب، أي اتّهام النفس. يشير الاسم الخاص إلى وظيفة عامة، لا يقوم بدونها أي نظام عادل ومستقر. لا بدَّ إذن من تجاوز الخطّة المحدّدة إلى الوظيف العام.

المطلوب اليوم ليس إحياء خطة المحتسب أو تفعيل ديوان المظالم أوتقنين الإفتاء. هذه جزئيات وتظل كذلك، حتى وإن تعيّنت فائدتها. المطلوب هو أن يقبل مبدئياً جميع المشاركين في النشاط السياسي أن يكونوا دائماً تحت النظر، وأن كل تستّر ينقلب حتماً على مرتكبه.

الحسبة بالمعنى المحدود مجسّدة في أجهزة ومؤسسات، فهي مرادفة للقضاء بشتّى فروعه. الحسبة بالمعنى الواسع هي مجموع الوسائل التي يلجأ إليها المجتمع، في تنظيمه السياسي، لاتّهام نفسه، الاحتراس من نوازع النفس، من تأثير الطمع والطموح والخوف والثقة العمياء.

من تلك الوسائل، في ظروف اليوم، لجان تقصّي الحقائق (ملكية، برلمانية، حكومية، دولية)، الصحافة الحرّة (الوطنية والدولية)، الجمعيات العاملة فوق التراب الوطني، أكانت بمبادرة أهلية أو بإيعاز خارجي، المحاكم الدولية..

لنا جميعاً مآخذ كثيرة على كل هذه الهيئات. ليست كلها دائماً نزيهة، مطلعة، منصفة، مؤهلة، إلخ. لكنها قائمة، نشيطة، مؤثرة. لم تنشأ ولم تتكاثر عبثاً.

مقاطعتها لا تغني، تجاهلها لا يفيد.

67

المَلك. يُقال: يد واحدة ما تصفق. مَثَل نستشهد به كثيراً عند حلول أزمة أو أثناء حملة انتخابية، وهو كالدستور الملكي مزدوج المعنى.

في ما نكتب هنا نحكم على ما هو قائم عندنا في إطار تأويل معين هو التأويل الديمقراطي، أساسه أن الشعب (العموم)، لما يُفطم عن الأمية ويتحول إلى كيان سياسي، ينشئ حُكماً (سلطة عمومية)، يفوض أمر تسييرها، بشروط، لأشخاص. وهؤلاء بدورهم يفوضون بشروط الأمر إلى شخص واحد.

نسمّي ما نفعل تأويلاً لأنه يضيف محمولاً لحامل، معنى للفظ، مفهوماً لواقع، وبالتالي يدخل الواقع في سياق.

السياق واضح، هو أن الحاكم، المكلّف بالأمر، الذي يسميه الدستور مَلكاً لا يملك، حقيقةً ومبدئياً، الأمر، إذ يأمر بأمر الظروف هي التي تجعل من الأمر كلمة تُطاع ومن الأمانة مِلكاً. والظروف المغايرة (شروط الديمقراطية كما شرحناها آنفاً) تجعل من الملك الأمير إماماً قبل كل شيء. قلنا وأكّدنا أن لا خصوصية لنا في ذلك. المَلِك ليس إماماً لأن ديننا الإسلام، بل لأنه يقوم بوظيف ضروري لبلورة الاختيار الديمقراطي، ليحرر السياسة من اللاّسياسة.

للإمامة قداسة، لا شك في ذلك، قداسة تخصّ شخصاً واحداً ووظيفاً معيّناً. لا بأس أن تدل على ذلك مراسم محدّدة، من مظاهرها اللباس وتقبيل اليد. يُرتدى اللباس وتُقبّل اليد عند القيام بالوظيف المذكور، لا في غيره. وفي الأمر عودة إلى الأصول.

وللإمامة جهاز خاص بها تكلمنا عنه سابقاً. يفرض النظر، كما تفيد تجربة التاريخ، أن ما يُضاف إلى الإمام ينزع من الملِك.

الملك يحكم ببطانة لأن النخبة ضعيفة. والنخبة ضعيفة، في البرلمان وفي غيره من المؤسّسات، لأن الجمهور لا يزال «أمياً». إذا تغيّرت هذه الأوضاع، أي تحققت شروط الديمقراطية، عادت النخبة نخبة حقاً، قادرة على الحكم فعلاً بتكليف من النواب وتحت نظرهم. يظل الملك مرجعاً ضرورياً، لا كأمير بل كإمام، حتى وإن رفعت إليه مسألة خلافية مصلحية، لأن الرجوع إليه يتحتم عند الالتباس، وهذا يحدث في أمر ذي وجهين، مصلحي وغير مصلحي.

عدا ذلك، الملك مواطن. يتكلم، ينصح، يعمل، يستثمر، فيربح أو يخسر كباقي المواطنين. يفعل ذلك عبر وكلاء ومساعدين، في واضحة النهار، محاطاً بكل احترام وتوقير.

هل في هذا التطور مس بالهيبة اللاّزمة؟ من يطرح السؤال يتكلم بمنطق قديم. في المسار الديمقراطي تتحول الهيبة إلى محبّة. ميل الديمقراطية إلى المحبّة، المفرطة أحياناً ولو لفترة، صفة معروفة. أوَليست الدول الأعرق في ديمقراطيتها ملكية النزعة رغم اختلاف معتقداتها؟ أوَلا تميل الجمهوريات الديمقراطية إلى أن تجعل من رؤسائها المنتخبين ملوكاً موقّتين؟

68

النخبة السياسية. الأمّي هو من لا يزال في حضن أمّه. يتكلّم بلجتها، يتّصف بصفاتها، يتوخى أغراضها، يعمل على

إرضائها، يعيش في حماها ولا يتعدّى أفق حياتها حتى عندما يهاجر بعيداً عنها.

ترتفع الأمية لا بإتقان الكتابة والقراءة ولا بحفظ مقولات عن الكون والإنسان والماضي، بل عندما يستقلّ المرء بذاته ويرى فيها المادّة التي يشيّد بها الكيان السياسي.

ندخل هنا في مجال جديد. لا بدَّ لنا فيه من تربية مخالفة بل مناقضة لتربية الأمّ، هي التربية المدنية. وهذه التربية تتمثّل بالضرورة تجارب غير تجارب الأم. تتغير اللهجة، تتجرد المفاهيم، يتسع الأفق، تكثر المُثُل وتتنوّع التصورات.

هذه التربية لا تُكتسب دائماً في التعليم النظامي، حتى العالي منه. بل الغالب هو أن التربية النظامية تساير تربية الأم، فتساعد على تكريسها، تبريرها، تقويتها ونشرها: أمرٌ ملاحظ عندنا.

نتشكّى باستمرار من ضعف الصحافة عندنا، من شحّ التأليف واتّباعيته، من سخافة برامج الإذاعة والتلفزة، من سذاجة الزعماء السياسيين، من عجز الأحزاب والنقابات وحتى الجمعيات. تظهر للعيان هذه العيوب خاصة أثناء الحملات الانتخابية. فنخجل مما نسمع ونرى، سيما إذا تزامنت الحملة عندنا بأخرى خارج حدودنا وتفرض علينا المقارنة.

إذا كان الحال هكذا، الأمية متفشية والتعليم النظامي ووسائل الإعلام والنشاط العمومي، كل ذلك لا يفعل سوى إعادة إنتاج الموروث، ما العمل إذن؟ كيف الخروج من الحلقة المفرغة؟ كيف يتمّ الفطام وتتحقق النقلة المرجوة؟ بل ما جدوى التأويل الديمقراطي؟ أوَليس التأويل السلفي هو دائماً الأقوى لأنه يملك في

ذاته وسائل «التجديد»، إذ التجديد لديه هو إحياء القديم؟

ليس مسلّماً أن التجديد بهذا المعنى أيسر من إنشاء جديد حقيقي، حتى وإن كان الجديد عندنا معروفاً مبتذلاً عند غيرنا. لو كان سهلاً لما تعثرت كل المشاريع الأصولية ولما أرغمت على استعمال القوة.

صحيح أن كثيراً من الأوهام الإصلاحية التلقائية قد تحطمت، تلك المتعلقة بالنفس البشرية التواقة إلى التقدم والتحرر، بالاقتصاد كقاطرة للتنوير، بالطبقة العاملة كطليعة الإنسان المنتج الحرّ، بالمثقفين كأنصار العقل والعدل، إلخ. قد اتّضح بالتجربة أن الديالكتيك يعمل أيضاً على هذا المستوى، وأن العوامل المذكورة قد تخدم بسهولة الاتجاه المعاكس، أي تركيز القديم وإحيائه. وذلك لأسباب فصّلها المؤرخون وعلماء النفس.

إن كان أملٌ في تحقيق تجديد صحيح، فهو معقود اليوم على:

ـ اعتماد الديمقراطية المحلية إذ يبدو خياراً لا مفرّ منه لتفادي التمزّق والفوضى. ما علينا إلا أن نلقي نظرة على ما يجري حولنا، لنرى أنه كلما تأخر تطبيق المبدأ تضاعف خطر التفكّك.

ـ التعرض للمنافسة الدولية في إطار عولمة الاقتصاد. واضح اليوم أن لا أحد يستطيع أن يكتفي بما ينتج، وإلا عاد إلى القرون الوسطى. من لا ينافس غيره يحكم على نفسه بالذبول والاضمحلال. هذه القاعدة هي الفيصل بين المقبول والمرفوض في المشاريع الإصلاحية. إذا اتّضح للجميع أن إحياء القديم، مهما بدا مغرياً من منظور التلاحم والمساواة، يتحول إلى عائق في مجال

التنافس الدولي، إذا كان ثمن الإقدام على إنجازه هو الانخراط في قائمة الدول الفاشلة، أي مخرج سوى إبداله بمشروع معاكس، هو المشروع الديمقراطي؟

ـ تطور الأحزاب السياسية مما يتضح لأعضائها أنها لا تزال مسلوبة الإرادة، مسيّرة دون وعيها، خاضعة لمنطق المبايعة، رديفة لنفوذ البطانة، ما لم تتعال على مستوى الزاوية أو العشيرة أو النادي أو النقابة.

ـ تنشيط ما يسمّى بالمجتمع المدني، إما بمبادرة ذاتية أو بإيعاز وتشجيع من الخارج.

في آخر تحليل، الأمل معقود، عبر هذه القنوات المختلفة، على فاعلية منطق المنفعة. لا نعني بالكلمة الصالح العام، الذي لا يتمثل أبداً لذهن الإنسان الأمي. نقصد بالضبط ما يفهمه هذا الأخير من اللفظ، أي النفع الآني العيني. الأمل هو أن يؤدّي، بالاستصحاب والاستتباع، الظرف الداخلي والخارجي إلى تضمين المصلحة الشخصية معنى جديداً. والأمر غير ممتنع عقلاً.

كل شيء قد تغيّر حولنا منذ عشرين سنة. ما هي اليوم، بالملموس، مصلحة الواحد أو النخبة أو الجمهور؟

إلى حدّ الآن كانت للأمية، بمعنيَيْها، الضيق والواسع، فائدة بالنسبة للجميع. يستفيد منها الواحد لبسط سلطانه والبطانة لتثبيت نفوذها، وكذلك الجمهور. من يبيع صوته أثناء الانتخاب، ألا يستثمر أمّيته؟ يُبرّئ نفسه ويتّهم غيره. أما اليوم فالجميع يقولون إنها عيب ونقيصة، خلل في المروءة، عائق في المسابقة مع الإخوة

والجيران. لا أحد ينكر أنّ الطفرة من مجتمع أمّي إلى مجتمع مدني هي دليل المروءة والرشد والهمّة. التخلف في هذا الميدان يضرّ بالسمعة أولاً ثم لا يلبث أن يمسّ المصالح.

هذا الجدل بين الخارج والداخل، الاقتصاد والسياسة، التجارة والقانون، جرّبناه مراراً. لولاه لما كان تطور في التاريخ.

استعملنا لفظ أمل. الإخفاق إذن وارد. البشرية كلها قد تخسر الرهان في نهاية المطاف ضد الطبيعة، ضد الحيوانية، ضد الفناء. حضارتنا قد تخفق إخفاقاً تاماً إذا لم تتغلب على محنتها الحالية ولا عزاء لها في ثورة العنف. دولتنا الوطنية قد تخفق كما أخفقت دول أخرى كثيرة لم تعد توجد إلا بالاسم في قائمة الأمم المتحدة.

لكن النجاح أيضاً وارد وبالقدر نفسه، وإلا لما فكّر في الأمر أحد.

69

ما بعد الدولة الوطنية. الملاحظ، قديماً وحديثاً، أن الدولة الديمقراطية عاجزة في الغالب عن رسم سياسة خارجية ناجحة. وذلك لأسباب بنيوية، منها اهتمام الناس المتزايد بمشاكلهم المحلية، تقلّب المزاج العام، تناوب الأحزاب على الحكم، نزوع الجمهور عن المسائل الشائكة كما هي جلّ النزاعات بين الدول.

المغرب، دولة ملكية، لها أهداف ثابتة، ومع ذلك لا تحظى السياسة الخارجية باهتمام المرشحين أو الناخبين، بل قد تهمل إهمالاً واضحاً. صحيح أن ظروفاً عارضة تجعل من غير المناسب،

بل من المضرّ، التعهد بأي إجراء تجاه منظمات مجمّدة أو عاجزة. علاوة على أن الجميع مرتاح لترك المسؤولية في هذا المجال كاملةً بيد الملك.

لكن هناك عوامل أعمق مما ذكرنا تمسّ المسار الديمقراطي.

عندما كنّا في الماضي القريب نتكلم عن الوطن القومي (ونعني به مجال اللغة والثقافة المشتركة) أو عن الأمة (ونعني بها نطاق العقيدة الواحدة)، كنا نرفع راية اللحمة والقرابة والتراث المشترك.. وهي بالضبط ما تدور حوله تربيةُ الأم. قلنا إن هذه لا تكون إيجابية إلا إذا حُدّت في إطارها المحلّي. ما إن تتجاوز حدَّها إلا وتنسف كل بناء فوقي، أياً كان. كيف لنا إذن أن نتخطّى بها حدود الدولة القطرية إلى منظمة أوسع؟ ربما هذا هو ما أفشل التجارب الوحدوية السابقة.

قولنا هذا لا ينفي وجود حنين جماعي إلى التفاهم والتعاطف والتضامن.. ميل نفساني لا بدَّ من التعبير عنه بكيفية ما. التعبير السياسي، كما تخيّله بعضنا ولا يزال يتشبّث به صعب، مكلف وربما ممتنع. لنا أن نبدع هيئة غير سياسية.

يقال أحياناً: لماذا لا تسند لما فوق الدولة القطرية ما يمس تلك القيم المشتركة: اللغة، الثقافة بكل مظاهرها، العقيدة؟ كان هذا اختيارنا قبل سنوات. ثم اتّضح أن «التضامن السلبي» هو الذي منع كل إصلاح: تطوير الحرف العربي، تبسيط النحو والهجاء، تأويل الشرع، إلخ. كل مبادرة إصلاحية تظهر في قطر إلا وتجد معارضة شديدة من أقطار أخرى ليست في مستوى التطور نفسه فلا يلح عليها الإصلاح بالحدّة نفسها. كل جماعة، مهما كان مقدار تخلّفها

الحضاري، تظن أنها أقرب إلى الأصل وأحفظ لسنّة الأولين (مرة أخرى نواجه منطق الأمية).

زيادة على هذا، في حالة المغرب، تمّ التفويض في حلّ المسائل المذكورة إلى الإمام ومجلس الشورى الذي هو مجلسه. إذا انخرط في منظمة خارج الحدود، ماذا عن صكّ التفويض، بل ماذا عن مجموع التأويل الديمقراطي للدستور الملكي؟

مسألة جدّ معقدة ليست خاصة بنا. لها ما يماثلها في دساتير بلدان أخرى، قريبة وبعيدة.

الأجدى للجميع هو استبعاد مسائل «القِيم» من النقاش السياسي (عكس ما يدعو إليه البعض) والاقتصار على المصالح. المعني بالأمر في هذا المجال هو البرلمان (مجلس النواب) الذي يبعث ممثلين عنه إلى برلمان أعلى. فكما أن البرلمان الوطني يناقش بالأساس ما يخص العلاقات بين الولايات، يختص البرلمان الأعلى بما يمس العلاقات بين الدول الوطنية، وفي جانبها المصلحي فقط.

في كل مجالات التعاون والتنسيق الممكن تصورها (تجارة، أمن ودفاع، تمثيل ديبلوماسي...) الجانب الأهم ليس توحيد الأهداف بل الحدّ من المصاريف. الدولة الديمقراطية، أكانت ملكية دستورية أو رئاسية منتخبة، لها نظرياً طموحات محدودة خارج نطاقها، فترحب بكل اقتصاد في تكاليف الدفاع والديبلوماسية.

70

الكل سياسة؟ جملة كان يروّجها قبل ثلاثين سنة المثقفون المنتمون في المجتمعات المتقدمة حيث يكثرُ من لا يُقيم للسياسة

وزناً وينغمس في التجارة أو الفن أو البحث العلمي أو الرياضة.

الدول الديمقراطية تمارس السياسة كثيراً وتتكلم عنها قليلاً. الحاصل عندنا هو العكس. لا يلتقي منا اثنان إلا ويبادر أحدهما بالسؤال: ما الخبر؟ والخبر لا يتصور أن يكون غير سياسي. لا غرابة إذن أن نسيّس الدين أكثر مما «ندين» السياسة.

السبب؟ الأمية كما حدّدناها سابقاً. لم يحصل بعد عندنا الفطام الضروري من الغريزة إلى العقل، من الاتّباع إلى الاستقلال، من التوكل إلى الهمّة، من المبايعة إلى المواطنة.

ما يجعل السياسة بئيسة عندنا هو بالضبط شموليتها. لا تنفصل «الغمزة» عن «الدبزة»، القهر عن المؤالفة، السياسة/ رعاية عن السياسة/ تدبير. لم تتكون بعد نخبة سياسية واسعة تتأهل وتتجدد باستمرار، تتحمل المسؤولية لمدّة محدودة كعبء مكلّف وبالتالي موقت، كمرحلة لازمة ضمن تجربة أوسع وأغنى. فيستطيع المرء أن يقول: هناك حياة قبل وبعد السياسة.

التأويل الديمقراطي هو بالأساس تحرير السياسة، إنقاذها من كل ما ليس منها، أكان أعلى أو أبخس قيمة منها: فصلها عن كل منطق لا يناسبها.

بتجريد السياسة، فكراً وعملاً، من الزوائد الشوائب، تتحرر المجالات الأخرى من همّ السياسة، تتّجه إليها الهِمَم، تقتحمها المواهب، تسمو بها الجهود:

الرياضة وهي الاختبار المستمر لما يستطيعه الجسم البشري،

الفن وهو اختبار ما يستطيعه الخيال،

العلم وهو اختبار ما يستطيعه الحذق،

الفلسفة وهي اختبار ما يستطيعه العقل،

التقوى وهو اختبار ما تستطيعه الإرادة، إلخ.

تستقل هذه المجالات عن السياسة وتستقل السياسة عنها فيتمّ النبوغ والتألق في هذه وفي تلك. إذا طغت السياسة على الكل صارت، وجرّت الكل معها، إلى الحضيض.

العلاقة بين الديمقراطية والإبداع أعمق مما يتصور. الكل سياسة دعوة صادقة خادعة. قائمة في كل الأحوال لكن بنتائج متناقضة. في ظل الأمية، السياسة طاغية ومنحطة. في ظل النظام الديمقراطي، مجالها ضيق وقيمتها عالية.

المحتوى

